Çağla Kubilay

İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları

LİBRA

Çağla Kubilay

İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları

LİBRA

İslâmcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar

LİBRA KİTAP: 34

KÜLTÜR İNCELEMELERİ: 8

Sayfa Düzeni
Vira Reklam

Kapak
Utku Lomlu

Kapakta kullanılan çizim
Özgür Kubilay

Dizin
Çağla Kubilay

1.Baskı
350 adet, Ekim 2010

ISBN 978-605-4326-27-3

Baskı ve Cilt:
Birlik Fotokopi Baskı Ozalit ve Büro Malzemeleri Sanayi
ve Ticaret Ltd. Şti.
Nispetiye Mah. Birlik Sokak No: 2 Nevin Arıcan Plaza
34340 Levent / İstanbul Tel: (212) 269 30 00
Sertifika No: 20179

Libra Kitapçılık ve Yayıncılık Ticaret Ltd. Şti.
Ebekızı Sok. Günaydın Apt. No. 9/2,
Osmanbey, İstanbul
Sertifika No. 15705
Tel: 212-232 99 04/05
Fax: 212-231 11 29
E-posta: info@librakitap.com.tr
www.librakitap.com.tr

İslâmcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar



Çağla Kubilay

Anneme ve babama...

Çağla Kubilay

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden 2000 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'ndan 2003 yılında yüksek lisans, 2008 yılında ise doktora derecesi aldı. 2002 yılından beri Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Ulusal hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri ile kongre ve sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar

AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
Bkz.	Bakınız
Bsm.	Basım
C.H.P.	Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	Çeviren
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
Ktp.	Kütüphanesi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
Mtb.	Matbaası
R.P.	Refah Partisi
s.	Sayfa
SHP	Soysal Demokrat Halkçı Parti
ss.	Sayfadan sayfaya
ty.	tarihi yok
vb.	Ve benzeri
Yay.	Yayınları
YÖK	Yükseköğretim Kurulu

Önsöz



Bu çalışmaya başlarken insanın, inancının gereklerini yerine getirmesinin, en temel insan haklarından biri olduğu düşüncesiyle, bir kadının dinî inancı nedeniyle bile olsa bedeninin kapatılmasının ya da kapatılmaya zorlanmasının kabul edilemez olduğu düşüncesi arasında ciddi gelgitler yaşamaktaydım. Bu gelgitlere rağmen yine de hâkim düşüncem, insanların inançlarının gereğini yerine getirebilme hak ve özgürlüğüne sahip olması yönündeydi. Zira örtülü kadınların özellikle üniversitelere girmelerinin engellenmesi, doğrudan kadınlara yönelik bir ayrımcılık olarak işlemekte ve bu kadınların, eğitim haklarını kullanmalarının önüne geçmekteydi. 28 Şubat süreciyle birlikte türban, üniversitelerde yeniden yasaklanırken kadın öğrencilerin derslere girmeleri engellenmekte, buna karşılık onlarla aynı inanca ve düşünceye sahip olan erkekler, kendileri için belki de daha az sorun yaratan sakal ve bıyıklarını yönetmeliğe "uygun" hale getirerek rahatça eğitim haklarından yararlanabilmekteydi. Diğer yandan, her gün kampus kapısında kadın öğrencilerin başlarını açma ya da kampustan çıktığı anda başlarını kapama telaşı ile mevcut yasağa bir "direniş" biçimi olarak geliştirilen türban üzerine peruk takma, kadınların zaten toplumsal yaşamın her alanında karşılaştıkları ayrımcı ve dışlayıcı pratiklere bir yenisini eklemekteydi.

Türban sorunu bağlamında İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvurunu çalışmaya karar vermeden önce, Türkiye'de kamusal alan kavramı, güncel siyasetin önemli polemiklerinden biri haline

gelmişti. Bir yandan Çankaya Köşkü'nden havaalanlarına ve parklara dek devletin ya da devlet görevlilerinin bulunduğu mekânlar kamusal alan ilan edilmekte, diğer yandan ise bu mekânların kamusal alan olmadığı/olamayacağı ileri sürülmekteydi. Siyasal mücadelenin belirginleştiği/kızıştığı ve toplumun kutuplaştırıldığı bir alan haline gelmişti kamusal alan meselesi. Kısacası herkes kamusal alandan bahsediyor ama nerelerin kamusal alan olduğu, nerelerin olmadığı konusunda yoğun bir kafa karışıklığı yaşanıyordu. O günlerde yaşanan tartışmalar sırasında ülkü ocaklarının astığı bir afişte söylendiği gibi "Ne kamusal alanı ulan, Allah her yerde" miydi? Aslında tüm bu tartışmalar boyunca kamusal alanı "devletin alanı, devlete ait alan" sayan Kemalistlerin yaklaşımlarının biraz daha net olduğunu söylemek mümkündü. Buna karşılık türban yasağına karşı çıkan İslâmcı kesimlerin yaklaşımı daha muğlaktı. İşte bu muğlaklık, bu çalışmanın hayata geçirilmesindeki temel itkiyi oluşturdu. Yasağın kaldırılmasını talep eden İslâmcı kesimler, kamusal alanın "devletin alanı" olarak tanımlanmasına karşı çıkarak kamusal alanın, daha demokratik bir tarzda kavramsallaştırılmasını mı, yoksa sadece türban dolayımıyla İslâm'ın kamusal alana "sızmasını" ve böylece kamusal alanın İslâmî ilkeler ışığında dönüştürülmesini mi amaçlıyorlardı? Kemalizm'in, kamusal alanı Nilüfer Göle'nin (2000) ifadesiyle "modernist pratiklerin ve yaşam biçiminin uygulandığı" bir alan olarak kavramsallaştırmasına benzer biçimde İslâmcı söylemde kamusal alan, İslâmî pratiklerin hâkim olduğu bir biçimde mi kavranmaktaydı? Farklı dinsel, kültürel, etnik, cinsel vb. grupların kamusallık talepleri nasıl karşılanıyordu? En önemlisi de İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvuru, kamusal alana çıkmaları talep edilen örtülü kadınların kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmelerine olanak yaratacak bir nitelik taşıyor muydu?

Başlangıçta türban yasağını kadınlara yönelik ayrımcı ve dışlayıcı bir pratik olarak görmekteyken çalışma kapsamında ele aldığım materyalleri inceledikçe düşüncelerimde kimi dönüşümler

olduğunu itiraf etmeliyim. Zira türban meselesinin kamusal alan bağlamında ele alındığı tartışmaların çoğu, ya diğer tikelliklere (sınıfsal, etnik, politik, cinsel, dinsel ve mezhepsel) yönelik ayrımcı bir dil kullanıyordu ya da kadınların türbanlı olarak kamusal varoluşlarını yalnızca kamusal görünürlüğe indirgiyordu. Özellikle de örtülü kadınların kamusal alan sayılan mekânlara girmeleri talebinin, aslında İslâm'a ait bir simgeye kamusallık kazandırmaktan öte bir talep olmadığını görmek, çelişkilerimi derinleştirmişti. Çünkü bu durum, aslında hegemonya mücadelesi verilen Kemalist kamusal alan tasavvurunun bir başka içerikle yeniden üretimiydi. Nasıl ki modern/modernleştirilmiş kadınlar Kemalist söylemin merkezî simgelerinden biri haline getirilmişse, İslâmcı söylemde de örtülü kadınlar siyasal mücadelenin aracı haline getirilmekteydi. Yaşadığım tüm çelişkilere rağmen her gün kampus kapısında örtülü öğrencilerin yaşadıklarının tanığı olarak yasaklamanın, bu meseleyi çözümsüzleştirdiği kanısındayım. Zira söz konusu yasak, sorunu çözmek bir yana mevcut kutuplaşmaları daha da keskinleştirerek bir arada yaşama kültürünü zedelemekte, birlikte yaşayabilmeyi imkânsız bir hale sokmakta. Laiklik ilkesinin zedelenmesi endişesiyle türbana kamusal alan yasağı getiren Kemalistlerin tavrı kadar, devletle tanımlanan kamusal alanı yalnızca İslâm'a ait sembollerin ve İslâmî yaşam biçiminin kamusallaşabilmesi için dönüştürmeyi amaçlayan İslâmcı kesimlerin tavrının da birlikte yaşama kültürüne zarar verdiği ortadadır. Bu konu, laik-İslâmcı kutuplaşması çerçevesinde ele alındığı sürece toplumsal alanın bu iki kutuptan ibaret olduğu yönündeki algı yaygınlaşmakta, toplumsal alanda var olan diğer tikel unsurlar tamamen göz ardı edilir hale gelmektedir.

Elinizdeki çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda 2008 yılı sonunda tamamladığım doktora tez çalışmama dayanmaktadır. Çalışmaya kimi kısaltmalar ve eklemeler yapmak ve tez dilini kitap diline biraz olsun dönüştürmek dışında bir müdahalede bulunmadım. Elbette

tüm kusurlar ve eksiklikler bana ait olmakla birlikte, her çalışma gibi bu çalışma da ortak bir çalışmanın ürünüdür. Bu noktada çalışmama katkıda bulunanlara teşekkür etmeliyim. Tez danışmanım Prof. Dr. Oya Tokgöz'e, başlangıcından itibaren yazdıklarımı okuyarak bana uyarılarda bulunduğu için çok teşekkür ederim. Tez izleme komitemde bulunan Doç. Dr. D. Beybin Kejanlıoğlu, her ne kadar tez danışmanım olmasa da bir tez danışmanı gibi bu çalışmanın yazıldığı, "yazılamadığı" dönemlerde ve hatta sonrasında bana önemli katkıda bulundu, yol gösterdi ve destek verdi. Beybin Hoca'nın desteği, benim için hiçbir zaman unutulmayacak nitelikte oldu. Kendisine hocalığı ve aynı zamanda dostluğu için çok teşekkür ederim. Yine tez izleme komitemde bulunan Doç. Dr. Çiler Dursun'a da katkıları için teşekkürlerimi sunarım. Elbette bu süreçte bana destek veren arkadaşlarımı da anmadan geçemeyeceğim. Çok sevgili arkadaşım Nalan Ova, hem tıkandığım dönemlerde yaşadığım sıkıntıları benimle paylaştı hem de materyallerin toplanması sürecinde bana yardım etti. Kendisine eşsiz dostluğu ve yardımları için çok teşekkür ederim. Topladığı materyalleri benimle paylaşan ve dostluğunu sakınmayan Gülçin Eren ile Refika Akça, Selma Toktaş, Evren Yüksel, Eren Yüksel, Aynur Ekelik ve Aysun Karaarslan'a da teşekkür etmeliyim. Tezcan Durna ise "vatanî görevini" yaparken bile her gün yaptığımız uzun telefon konuşmalarında zihnimi açmama yardım etti. Desteğini ve dostluğunu benden esirgemeyen, her zaman yanımda olan Tezcan'a çok teşekkür ederim. Son olarak ise bütün bu süreçte bana maddî ve manevî destek veren anneme, babama, abim Özgür'e, Betül'e ve dünyaya gelişiyle hayatıma büyük bir mutluluk katan yeğenim Kuzey'e teşekkürü borç biliyorum. Eminim onlar olmasaydı bütün bu süreç çok daha zorlu geçecekti.

Çağla Kubilay

Haziran 2010, Ankara

Giriş



Türkiye'de İslâmcılık, 1980'li yıllardan başlayarak tarihinde hiç görülmedik ölçüde güç kazanmış ve karşı hegemonik bir güç haline gelmeyi başarmıştır. Türkiye'de İslâmcılık üzerine yazında ayrı bir dönem olarak "İslâmî yeniden canlanma" biçiminde nitelendirilen bu durum, özellikle 1990'lardan itibaren gerek siyasal alanda İslâmcı partilerin giderek güç kazanması ve iktidar olması, gerekse kamusal yaşamda İslâmî yaşam biçimlerinin daha fazla görünür hale gelmesiyle açığa çıkmaktadır.

Kemalizm hegemonyasını, Cumhuriyet'in ilanının ardından, özellikle de Tek Parti döneminde, diğer farklılık göstergeleriyle birlikte İslâm'ı da kamusal alandan dışlayarak ve onu "şahsî bir vicdan meselesi" haline getirip özel alana hapsederek kurmuştur.[1] Kemalizm, toplumsal ve siyasal alanı modernlik-geleneksellik,

1 Kemalizm'in hiçbir zaman hegemonik olmadığı yönünde karşıt bir görüş de mevcuttur. Buna göre Türkiye'nin siyasî tarihinde Kemalizm'in hegemonik bir ideoloji performansını gösterdiği bir dönem yoktur. Kemalizm, kuruluş yıllarında bile hegemonik olamamıştır zira toplumsal destek ya da rıza sağlayamamıştır. Özellikle 1950 yılından itibaren Kemalizm, genel bir siyasî programın başat ideolojik adlandıranı olamamıştır. Bu tarihten sonra Kemalizm, bir genel gösteren olarak mevcudiyetini devam ettirebilmiştir. Bunun anlamı ise Kemalizm'in, artık "Batılı-ulusal-seküler devlet-toplum" fikrine çekilmiş ve sistematik olarak tarif edilmiş bir fikirler setini işaret etmek yerine, Türkiye siyasetinin asgari zeminini tarif eden genel ilkeleri göstermeye başlamış olmasıdır. Ancak bu görüş, Kemalizm'in 28 Şubat süreciyle birlikte sivil toplumda karşılık ya da toplumsal onay bulması nedeniyle hegemonik hale gelmiş olabileceğini, tereddütlerine rağmen ifade etmektedir (Yeğen, 2002a: 60-63, 65, 70, 71).

laik-dinsel karşıtlıkları boyunca kutuplaştırarak geleneksel ve dinsel olanı dışlayabilmiştir. Ancak 1946 yılında çok partili yaşama geçişin ardından başlayan süreçle birlikte Kemalizm'in bu karşıtlıklar yoluyla dışladığı kimlikler, yeniden görünür hale gelmiştir. Buna karşın özellikle de 1960 ve 1970'lerde Kemalizm'in dışladığı kimliklerin, kendilerini Kemalizm'e referansla kurmaları nedeniyle Kemalizm de hegemonyasını korumuştur (Çelik, 1996). 1980'ler ise Kemalist hegemonya için adeta dönüm noktası haline gelmiştir. Zira 12 Eylül darbesinin ardından ulusal birliği yeniden tesis etmek üzere Türk-İslâm Sentezi benimsenmiş ve böylece Kemalizm'in dışladığı ve kendi kimliğinin ötekisi haline getirdiği İslâm, devlet ideolojisinin temel bileşenlerinden biri olmuştur. Bu durum, Türkiye'deki İslâmcı grupların da güç ve görünürlük kazanmaları önündeki engelleri büyük ölçüde ortadan kaldırarak etkinliklerini artırmalarına olanak yaratmıştır. Türk-İslâm Sentezi'nin benimsenmesinin yanı sıra bu dönemde İran İslâm Devrimi'nin, diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'deki İslâmcı hareketlere sınırlı da olsa "güç" vermesi, 1980'lerde uygulanmaya başlanan neo-liberal ekonomi politikalarının geleneksel olarak dindar olan Anadolu sermayesinin güçlenmesine katkıda bulunması, küresel ölçekte modernliğin krizinin İslâmcılar tarafından Kemalizm'in eleştirisinde kullanılması (Öniş, 2001; Gülalp, 2002; Çaha, 2004) gibi faktörlerin de etkisiyle güçlenen İslâmcılık, bir karşı hegemonya yaratarak Kemalist hegemonyanın anlam ve değerleri üzerinde mücadele etmeye yönelmiştir.

Bu çalışmanın konusu da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır: Bir karşı hegemonya yaratmayı başaran İslâmcılık'ın, 1980'li yıllardan günümüze kadarki kamusal alan tasavvurunu türban tartışmaları boyunca incelemek. Zira İslâmcılık, 1980 sonrasında ortaya çıkan türban sorunu bağlamında hegemonik/Kemalist kamusal alan tanımını aşındırmaya, dönüştürmeye, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırı yeniden çizmeye çalışmaktadır. İslâmcılık'ın bu sorun çerçevesinde temel talebi, kadınların örtülü olarak eği-

tim görmelerine ve devlet kurumlarında çalışabilmelerine ilişkin yasakların kaldırılması biçiminde ifade edilmektedir. Bir başka deyişle türbanlı[2] kadınlar dolayımıyla İslâm'a ait bir simgenin ve aslında İslâm'ın, kamusal yaşamda görünür olması talep edilmektedir. Kadınlar üzerinden ortaya konulan bu talep ve yürütülen mücadele, kendi içinde bir paradoks barındırmaktadır: Tarihsel olarak kadınların kamusal alana çıkmasını ahlâkî bir çöküntünün emaresi olarak gören İslâmcılık, kadınların kamusal yaşama katılmasını savunur hale gelmiştir. Ancak tam da bu paradoks, kadın kamusallığının sınırları etrafında önemli farklılaşmalar yaratmıştır. Bir yandan Kemalist kamusal alan tasavvurunu yıpratmak adına türbanlı kadın kamusallığını savunmak durumunda kalan İslâmcılık, aynı anda bunun sınırlarını da çizmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. İslâmcı kadınların da 1980'lerin sonundan itibaren kendileri hakkında süregelen bu tartışmaya katılmaya başlamaları ve bu bağlamda Kemalist tanımlamalara olduğu kadar İslâmcı savlara da kimi noktalarda karşı çıkmaları, İslâmcılık'ın kamusal alan tasavvurunun çetrefilleşmesine neden olmaktadır. Bu çalışmanın amacı da bu bağlamda ortaya konulmalıdır: 1980'lerden itibaren bir karşı hegemonya yaratmayı başaran İslâmcılık'ın kamusal alan tasavvurunu, günümüze dek uzanan türban tartışmaları boyunca inceleyerek İslâmcılık'ın, hangi diğer söylemlere eklemlenerek karşı hegemonik performansını gerçekleştirdiğini ortaya koymak.

2 İslâmî örtünmenin adlandırılması konusunda da Kemalizm ve İslâmcılık arasında bir mücadele söz konusudur. İslâmcılar, "başörtüsü" sözcüğünü tercih ederken Kemalistler, "türban" sözcüğünü kullanmaktadır. Nitekim sözcük üzerindeki bu mücadele, hegemonya mücadelesinin bir parçasıdır. Bu çalışmada "türban" sözcüğünün kullanılmasındaki gerekçe, çalışmanın Kemalizm içinde konumlanması değil, Anadolu'da yaygın olan ve geleneksel örtünmeyi işaret eden başörtüsü sözcüğünün daha çok kentli bir örtünme tarzı olan türbanı ifade etmede yetersiz kalmasıdır. Ayrıca, örtünme meselesinin türban adını alması, 1980 sonrasında gerçekleşmiştir. Çalışma, 1980'lerden günümüze dek bu konu çerçevesinde ortaya çıkan tartışmaları incelemeyi hedeflediğinden türban sözcüğünün kullanılması, bu bağlamda da uygun görünmektedir.

Türban sorununu ele alan çalışmalar, daha ziyade kadın sorununu odağa yerleştirmektedir.[3] Odağın kadın sorunu olması,

3 İslâmcılık, türban sorunu ve kamusal alan arasındaki ilişkinin konu edildiği çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların çoğunlukla son on beş-yirmi yılın ürünleri olduğu görülmektedir. Bu çalışmalar içinde belki de en bilineni, Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (2001) adlı eseridir. Göle, örtünmeyi modernleşmeye dair tarihsel-sosyolojik analizle bitiştirerek tartışmakta ve İslâmcı kadınların Kemalist modernleşme projesine karşı alternatif toplumsallıklar ve kimlik talepleri ürettiğini ileri sürmektedir. Aynur İlyasoğlu da *Örtülü Kimlik*'te (1994) verili "geleneksel kadın-modern kadın" kutuplaşmasını sorgulamakta ve İslâmcı kadınların kimlik oluşum sürecini incelemektedir. Elisabeth Özdalga'nın *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslâm* (1998) adlı çalışmasında ise resmî laiklik ve popüler İslâm arasındaki gerilim, tarihsel olarak ele alınmakta ve türbanlı kadınların görüşleri, derinlemesine mülakat tekniğiyle analiz edilerek türbanın bir tanınma siyasetinin simgesi olduğu ve mevcut sistemin yıkılarak yerine İslâmî bir sistemin getirilmesinin hedeflenmediği ileri sürülmektedir. Bu alanda yapılan bir diğer çalışma, editörlüğünü Nilüfer Göle'nin yaptığı *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri* (2000) adlı derlemedir. Bir atölye çalışmasının ürünü olan kitapta, 1980'lerden itibaren kamusal alana taşınan İslâm, mikro düzeylerde çözümlenmektedir. Editörlüğünü Nilüfer Göle ile Ludwig Ammann'ın yaptığı *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* (2006) adlı çalışmada ise kamusal yaşamda görünür olan Müslüman profilleri ve pratikleri, mikro düzlemde analiz edilmektedir. Yazarlar, İslâm'ın kamusal yaşama hangi yollarla girdiğini, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırları yeniden çizmeye çalışmasını ve kamusal alanın demokratik ve modern-laik tanımlarına meydan okuyuşunu anlamayı amaçlamaktadır. Ruşen Çakır'ın *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın* (2000) adlı çalışması da anılmaya değer çalışmalar arasında yer almaktadır. İslâmcı kadın yazarlarla yapılan röportajların ağırlık taşıdığı çalışmada Çakır, İslâmcı kadın hareketinin başlangıçta bir direniş potansiyeli taşımasına karşın kadınların, iki iktidar arasında sıkışıp kalmaları dolayısıyla yenilgiye uğradıklarını iddia etmektedir. Murat Aksoy'un *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme* (2005) adlı çalışması da üzerinde durulması gereken çalışmalar arasında yer almaktadır. Aksoy, örtünmenin çeşitli dinlerde ve İslâm'daki tarihsel boyutunu analiz ettikten sonra Türk modernleşmesi bağlamında meseleyi ele almakta ve sonuçta türban sorununun çözümünün, Cumhuriyet'in kuruluşuyla tanımlanmış olan yurttaşlık anlayışının yeniden biçimlenmesiyle mümkün olacağını ileri sürmektedir. Hikmet Kırık'ın *Kamusal Alan ve Demokrasi: Örtünme Sorununu Yeniden Düşünmek* (2005) adlı çalışmasına da değinmek gerekmektedir. Kırık, türban sorununu bir "ahlâk, kimlik ve özgürleşme so-

İslâmcı söylemin karşı hegemonik performansının "vitrininde" kadınların olmasından kaynaklanmaktadır. Örtünme, İslâmcılık'a kendi anlamlarını görünür kılma ve sabitleme ve aynı zamanda da kendisini Kemalizm'den görünür biçimde farklılaştırma olanağı sunmaktadır. Bu nedenle İslâm'ın kamusal alana girmesini ya da Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alan tasavvurunun İslâmî ilkeler doğrultusunda dönüştürülmesini isteyen İslâmcılık, mücadelesini büyük ölçüde kadın bedeni üzerinden yürütmektedir. Ancak bu çalışmada hegemonya mücadelesinin, yalnızca kadınların bedenleri üzerinden değil, esas olarak İslâmcı söylemde kul-

runsalı"; kamusal alanı da "bir özgürlükler alanı olarak siyasal ama devlet-dışı bir alan" olarak tanımlamakta ve kamusal alanın mekânsal değil, söylemsel olarak ele alınması gerekliliğine işaret etmektedir. Türban konusunu merkeze alan çeşitli makalelerden de söz etmek gerekmektedir. Burada tamamını saymak mümkün olmamakla birlikte Sevda Alankuş Kural'ın "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslâmcı Kadın Kimliği" (1997); Beybin Kejanlıoğlu ve Oğuzhan Taş'ın birlikte kaleme aldıkları "Regimes of Un/Veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs" (2009) adlı çalışmaları; Sema Genel ve Kerem Karaosmanoğlu'nun "A New Islamic Individualism in Turkey: Headscarved Women in the City" (2006) başlıklı makaleleri; Barış Kılıçbay ve Mutlu Binark'a ait "Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle" (2002) adlı makale; İbrahim Kaya'nın "Modernity and Veiled Women" (2000) adlı çalışması; Gül Aldıkaçtı Marshall'ın "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey" (2005) başlığını taşıyan yazıları, bu alanda yayımlanan makaleler arasındadır. İslâmcı kadın yazarların, türban meselesine odaklanan çalışmaları da bu bağlamda önemlidir. Bu çerçevede Cihan Aktaş'ın *Tesettür ve Toplum* (1992), *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar* (2006a) ile *Türbanın Yeniden İcadı* (2006b) adlı iki ciltlik çalışması ile *Bacı'dan Bayan'a İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (2005) adlı çalışması; Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu'nun *İmaj ve Takva* (2006); Nazife Şişman'ın, Karabıyık-Barbarosoğlu'yla yaptığı söyleşilerden oluşan *Kamusal Alanda Başörtülüler* (2001) adlı çalışması ile yine Şişman'ın *Küreselleşmenin Pençesi İslâm'ın Peçesi* (2005) ve *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset* (2006) adlı çalışmaları; Alev Erkilet-Başer'in *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni* (2004); Fadime Özkan'ın *Yemenimde Hâre Var: Dünden Yarına Başörtüsü* (2005) adlı çalışması ile Metin Sever'in derlediği ve İslâmcı kadın yazarlarla yapılan söyleşilerin yer aldığı *Türban ve Kariyer* (2006) adlı çalışma sayılabilir.

lanılan karşıtlıklar düzleminde yürütüldüğü öne sürülmektedir: Modernlik-geleneksellik, devlet-millet ya da seçkinler-halk ve yurttaş-mümin. Bu karşıtlıklar, Kemalist kamusal alan tasavvurunu yıpratma ve dönüştürme sürecinde İslâmcı söylemde yaygın olarak kullanılan karşıtlıklardır. Kadınların örtünmesi meselesi, İslâmcılık ve Batıcılık/Kemalizm arasındaki mücadelenin başlangıcından itibaren, önce *ilericilik-gericilik*, daha sonra *laiklik-İslâmcılık* düzleminde tartışılmaktadır. Bu bağlamda birbirine karşıt, dışsal, homojen ve geçirimsiz olarak sunulan İslâmcı söylem ile Kemalist söylem arasındaki ilişkinin, mutlak bir karşıtlık ilişkisi olmadığı ve her iki söylemin *farklı içeriklere sahip olmakla birlikte* benzer işleyiş mantığına sahip oldukları, bu çalışmanın temel iddiasını oluşturmaktadır. Kemalist söylemi sorunlaştıran İslâmcı söylemin Kemalizm'le benzer stratejiler izlediğine, bu bağlamda da eleştirdiği şeyi tersinden yeniden ürettiğine ilişkin bu iddianın kuramsal dayanağı, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un geliştirdiği söylem kuramıdır.

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramının temelinde iki büyük kuramsal gelenek bulunmaktadır: Marksizm ve yapısalcılık. Marksizm, yazarlara "toplumsal" üzerinde düşünmek için bir başlangıç noktası sağlarken yapısalcılık, bir anlam kuramı sunmaktadır. Laclau ve Mouffe, bu iki kuramsal geleneği, tüm toplumsal alanın anlamın yaratıldığı bir süreçler ağı olarak görüldüğü bir post-yapısalcı kuram içinde kaynaştırırlar (Phillips ve Jorgensen, 2002: 25). Bir başka deyişle yazarlar, Marksizm ve yapısalcılığı, post-yapısalcılık çerçevesinde dönüştürerek kendi kuramlarını oluşturmuşlardır. Post-yapısalcılığın, Laclau ve Mouffe'un kuramında iki yönlü bir etkiye sahip olduğu söylenebilir: Birincisi, dilsel ve dil dışı arasındaki ayrımı aşan anlamlı bir totalite olarak "söylem" kavramıdır. Post-yapısalcılığın kapalı bir totalitenin imkânsızlığına yönelik vurgusu, gösteren ile gösterilen arasındaki bağlantıyı çözer. Bu çerçevede

toplumda boş gösterenler[4] artar ve politik mücadele, rakip politik güçlerin bu gösterenlerin anlamlarını kendi kısmî çıkarları doğrultusunda sabitleme girişimleri olarak görülür. Gösteren ve gösterilen arasındaki bağın kısmî sabitlenme girişimlerine *hegemonya* adı verilir. Post-yapısalcılığın etkisinin ikinci yönü, yapısökümün, yapının öğeleri arasındaki olanaklı çeşitli bağlantıların kaypaklığına/kararlaştırılamazlığına yönelik vurgusuyla ilgilidir. Bu yaklaşım uyarınca, öbür olanaklı koşullardan yalnızca birinin edimsel hale gelmesi, hem olumsaldır hem de bizzat yapı tarafından değil, yapıya kısmen dışsal olan bir güç tarafından açıklanabilir. Hegemonya, böylece *kaypak* bir alanda alınan kararlar kuramı olarak anlaşılır (Laclau, 1998a: 167).

Laclau ve Mouffe, politik iktidar etrafında formüle ettikleri hegemonya kavramını, Gramsci'nin kuramındaki *özcü* ögele-

4 Laclau'ya göre "boş gösteren", tam olarak gösterileni olmayan bir gösterendir. Bir gösterenin boş gösteren olması için hem bir gösterilene iliştirilmemiş olması hem de bir anlamlandırma sisteminin ayrılmaz bir parçası olması gerekir (2003c: 95). Boş gösterinin söylem kuramındaki işlevi, toplumsal alanın asla kapanmamasıyla doğrudan ilgilidir. Toplumsal alan kapanmadığından, politik pratikler, bu kapanmanın yokluğunu/boşluğunu doldurmaya çalışır. Laclau'nun belirttiği gibi her ne kadar toplumun tamamlanmışlığı ve evrenselliği başarılamasa da buna olan ihtiyaç ortadan kalkmaz; bu ihtiyaç, her zaman yokluğuyla kendisini gösterecektir. Bir başka deyişle toplumsalın kapanması imkânsız olsa da kapanma ideali, hâlâ bir imkânsız ideal olarak işlev görür. Toplumlar, böylece bu imkânsız idealler temelinde örgütlenir ve merkezlenir. Bu ideallerin ortaya çıkışı ve işleyişinde gerekli olan, boş gösterenlerdir (Howarth ve Stavrakakis, 2000:8). Laclau, bununla ilgili olarak şu örneği verir: "Uç bir örnekle, toplumsal dokunun radikal biçimde bozulduğu bir durum düşünelim. Böyle bir durumda (...) insanlar bir düzene ihtiyaç duyar, düzenin fiilî içeriği bu durumda ikincil bir mesele haline gelir. 'Düzen'in, 'düzen'lik sıfatıyla herhangi bir içeriği yoktur çünkü 'düzen', sadece bilfiil gerçeklik kazandığı çeşitli biçimler altında var olur. Ama radikal bir düzensizlik durumunda, olmayan bir şey olarak mevcuttur; bu yokluğun göstereni olarak boş bir gösteren haline gelmiştir. Bu anlamda çeşitli siyasal güçler, kendi özgül amaçlarını, söz konusu noksanlığı dolduracak amaçlar olarak sunma yarışına girişebilirler. Hegemonya kurmak, tamı tamına bu doldurma işlevini gerçekleştirmektir" (Laclau, 2003c: 106-107).

ri eleyerek geliştirmişlerdir. Gramsci'nin düşüncesinde kilit bir kategori olan, üstyapısal uğrağa ait sivil toplum alanında ortaya çıkan hegemonya (Bobbio, 2004; Portelli, 1982; Anderson, 2007), ideolojiden daha geniş bir kavram olarak bir yönetici gücün, kendi hâkimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alması anlamına gelir.[5] Laclau ve Mouffe'un söylem kuramının kilit kavramı olan hegemonya, eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda ortaya çıkabilir. Ancak hegemonyadan söz edebilmek için bu eklemleme yeterli değildir; aynı zamanda eklemlemenin, kendisine antagonist olan eklemleyici pratiklerle karşı karşıya gelmesi yoluyla oluşması gerekir. Bir başka deyişle hegemonya, antagonizmaların

5 Gramsci, bir toplumsal grubun baskınlığının, egemenlik ve "entelektüel ve moral yönetim" olarak iki biçimde kendisini gösterdiğini belirtir. Egemenlik ve yönetim arasında yaptığı ayrım, Gramsci'de temel bir ayrımdır. Egemen grup, ancak kendi aydınları aracılığıyla tüm toplum üzerinde hegemonyasını kurduğu zaman yönetici durumuna gelir. Bir toplumsal grup, güce dayalı olarak yönetici olabilir. Yine bir toplumsal grup, siyasal iktidarı ele geçirmeden önce de yönetici olabilir ve daha sonra iktidarı kullandığı zaman egemen hale gelir. Ancak yönetici grup olmayı da sürdürmelidir ki bunu hegemonya sayesinde sağlayabilir (Gramsci, 1986: 14-15). Hegemonya, üzerlerinde hegemonya uygulanacak olan grupların çıkar ve eğilimlerinin göz önünde bulundurulmasını, belli bir uzlaşma dengesinin kurulmasını, yani yönetici grubun ekonomik-korporatif nitelikte özverilerde bulunmasını gerektirir. Gramsci'ye göre bu tür özveriler ve böyle bir uzlaşma, işin özüyle ilgili olamaz çünkü hegemonya, ne denli moral-politikse aynı zamanda ekonomiktir. Hegemonya, temelini yönetici grubun ekonominin kilit kesimlerinde yerine getirdiği kararlaştırıcı işleve dayandırır (104-105). Bir başka deyişle hegemonya oluşturmak, toplumsal yaşamda egemen sınıfın kendi dünya *görüşü*nü bir bütün olarak toplum bünyesine baştan sona yayarak ve böylece kendi kısmî çıkarı ile toplumun genel çıkarını büyük ölçüde eşitleyerek ahlâkî, siyasî ve entelektüel liderlik kurması demektir. Bir başka deyişle hegemonya, belli oluşumların tahakkümlerinin ideolojik zor'la değil, kültürel önderlikle sağlandığını ima eder (Hall, 1994; Eagleton, 2005). Hegemonya, hiçbir zaman bir kerede ulaşılabilen bir şey değildir; sürekli olarak yenilenmesi, yeniden yaratılması, savunulması ve değişikliğe uğratılması gerekir. Çünkü hegemonyanın hiçbir tarzı tek başına, bir toplumun anlam ve değerlerini tam olarak tüketemeyeceği için karşı hegemonya kurmak her zaman olanaklıdır. Bu nedenle her egemen güç, kısmen kendi hâkimiyetinin kurucusu olacak biçimlerde karşı hegemonik güçlerle hesaplaşmak durumunda kalır (Williams, 1990).

kesiştiği bir alanda ortaya çıkar ve dolayısıyla eşdeğerlilik ve sınır etkileri fenomenlerini varsayar. Hegemonik bir eklemlenmenin iki koşulu olduğu söylenebilir: İlki, antagonist güçlerin varlığı; ikincisi ise bunları ayıran sınırların kararsızlığıdır. Böylece yazarların geliştirdiği söylem kuramı, Gramsci'nin hegemonya kavrayışındaki eklemlenme mantığını ve sınır etkilerinin politik merkeziliğini almakla birlikte, tek politik alan varsayımını reddederek politik alanların çoğulluğunun demokratik mücadele açısından gerekliliğini vurgular (Laclau ve Mouffe, 1992a: 170-172).[6]

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramında hegemonya, belirli bir tarihsel öznenin siyasal bir stratejisi olarak ortaya çıkmaz. Bu, söylem kuramının özneye ilişkin yaklaşımıyla doğrudan bağlantılıdır: "Toplumsal aktörün özne konumunu meydana getiren söylemdir, yoksa söylemin kökenini oluşturan toplumsal aktör değildir" (Laclau ve Mouffe, 1992b: 13). Bu bağlamda hegemonya, sembolik alana özgü, bu alanda işleyen ve bir tarihsel özneyle zorunlu bir aidiyet ilişkisi dışında kavranması gereken bir siyasal ilişki biçimine işaret etmektedir. Hegemonya, sembolik alanda anlamın sabitlendiği noktaları kuran siyasal momenttir; herhangi bir kurucu öznenin ya da merkezin ürettiği bir iktidar değildir. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına benzer biçimde, söylemsel olarak kavranması gereken, sonsuz söylemsellik alanında anlamın sınırlarını belli düğüm noktaları[7] üzerinden kuran, güç ilişkilerine bağlı bir momenttir (Çelik, 1999: 39).

6 Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin düşüncesinin iki temel yanından uzaklaşmaktadır. Hegemonik öznelerin zorunlu olarak temel sınıflar düzleminde kuruldukları ve organik krizlerin oluşturduğu fetret dönemleri dışında, her toplumsal formasyonun kendisini tek bir hegemonik merkez çevresinde yapılandırdığı postulatı (1992a: 170).

7 Laclau ve Mouffe, düğüm noktası kavramını, Lacan'ın *points de caption* kavramına gönderme yapar biçimde kullanmaktadır. Yazarlara göre bir düğüm noktası, diğer göstergelerin etrafında düzenlendiği ayrıcalıklı bir göstergedir. Diğer göstergeler, düğüm noktasıyla olan ilişkileri yoluyla anlam kazanır. Bir başka deyişle düğüm noktası, anlamın kısmî sabitlenmesini sağlayan ayrıcalıklı söylemsel noktadır (Barrett, 2004: 98; Phillips ve Jorgensen, 2002: 26).

Laclau ve Mouffe, toplumsalın farklılığa dayanan açıklığının, onu kısmî ve göreli bir söylemsel eklemsizleşme ve yeniden eklemlenmenin asla bitmeyecek ve nihaî olmayan bir etkisi haline getirdiğini ve "toplumu imkânsızlaştırdığını" vurgulamaktadır. Yazarların toplumsalın söylemselliği, açık uçluluğu ve nihaî belirlenimsizliğine yönelik görüşleri, onların, Bakhtinci bir çokdillilik, çokanlamlılık ve metinlerarasılık imasına yaslandıklarını gösterir (Erdoğan, 1994: 47-48). Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırmasının dinamik ve değişken özellikleriyle örtüşen Bakhtinci metinlerarasılığın temelinde, her bir sözcenin, sözcüğün ya da metnin, farklı sözcelerin, sözcüklerin ve metinlerin kesişimi olması yatar. Metinlerarasılık, metnin kapalı, sabit, özerk bir nesne değil; daima boşluklar, çelişkilerle dolu, bir başka deyişle kendisini kapatırken başka metinlere açılan *bütün olmayan bir bütün* olduğuna işaret etmektedir. Tüm anlamlandırma pratiklerine içkin olan metinlerarasılık, sözcüğün ya da sözün "iki ses arasındaki bir mücadele alanı" olduğunu göstermektedir (42-43).[8] Laclau ve Mouffe'un söylem kuramına göre toplumun kendisiyle özdeş olmayı başaramaması, bütün düğüm noktalarının onu aşan bir metinlerarasılık içinde oluşturulmasından kaynaklanır. Eklemleyici pratikler alanının metinlerarasılığı ve göstergelerin çok vurgulu ve yüzergezer karakteri, hegemonyanın temelinde yer alır çünkü her ögenin anlamının sabit olduğu kapalı bir ilişkisel kimlikler sisteminde, hegemonik pratiğe yer yoktur (Laclau ve Mouffe, 1992a: 142, 168).

Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği söylem kuramında, eklemlenmiş bir farklılıklar alanı olarak söylem sabit, tutarlı ve homo-

8 Bu mücadele, Voloşinov'un göstergenin sınıfsal bir aidiyetinin olmadığı ve dolayısıyla göstergenin çok vurguluğuna dair yaklaşımıyla doğrudan bağlantılıdır. Voloşinov, göstergede yansıtılan varlığın yalnızca yansıtılmakla kalmayıp *saptırıldığını*, varlığın saptırılmasını belirleyenin ise her ideolojik göstergede farklı yönelimlere sahip toplumsal çıkarların kesişmesi olduğunu göstermiştir. Böylece Voloşinov, göstergenin bir sınıf mücadelesinin alanı haline geldiğini ve bu toplumsal çok vurgulu karakterinin çok önemli olduğunu belirtmektedir (Voloşinov, 2001: 66-67).

jen değil; heterojen ve seçmeci bir bütünselliktir (Dursun, 2001). Bu kavrayış, Kemalizm ve İslâmcılık içindeki çoğul anlamları ve muğlaklığı görme olanağı tanımaktadır. Zira tek bir Kemalizm ve İslâmcılık değil, eklemlenme pratikleri boyunca çoğalan Kemalizmler ve İslâmcılıklar söz konusudur. İslâmcılık ve Kemalizm'in birer söylem olarak, tek bir anlama bağlı kalınmadan, değişken ve zaman zaman birbiriyle çelişen söylemsel oluşumlarla eklemlenen bütünsellikler olarak kavranması, hegemonya mücadelesinin dinamik ve değişken doğasını görmeyi sağlamaktadır.

İslâmcı söylemde hegemonik kamusal alan tasavvurunu yıpratma ve İslâmî yaşam biçimine ilişkin unsurları kapsayacak biçimde dönüştürme mücadelesinin yürütüldüğü düzeyler olan modernlik-geleneksellik, devlet-millet ya da seçkinler-halk ve yurttaş-mümin karşıtlıkları, bu çalışmada yukarıda sunulan kuramsal çerçeve içinde değerlendirilmiştir. Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki hegemonya mücadelesi, bu karşıtlıklarda yer alan kavramlar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu mücadelede iki temel strateji uygulanmaktadır: İlk strateji, Kemalizm'de olumlanan (modernlik, yurttaşlık gibi) ya da öncelik verilen kavramları (devlet, seçkinler) olumsuzlamak ya da hiyerarşiyi tersine çevirmektir. Hiyerarşiyi tersine çevirmeye yönelik strateji, devlet yerine milleti, seçkinler yerine halkı öncelemek biçiminde karşımıza çıkmaktadır. İkincisi ise, Kemalizm'in olumladığı kavramları, kendi anlamlarına çevirerek benimsemektir. Bu strateji, modernliği ve onunla ilişkili kavramları (laiklik, demokrasi, insan hakları, kadın hakları vb.) kendi anlamlarına dönüştürerek eklemlemek olarak örneklendirilebilir. Bu mücadele boyunca İslâmcı söylem, başka söylemlere eklemlenmekte, mevcut eklemlenmeleri yerinden etmekte ve mevzi değiştirmektedir. Bu durumda çalışmanın önemli bir boyutu da İslâmcı söylemin hangi söylemlere eklemlenerek, hangi söylemlerle eklemlenmelerini yerinden ederek hegemonya mücadelesini sürdürdüğünü ortaya koymak olarak belirginleşmektedir. Böylece İslâmcı söylemdeki çoğul anlamları görmek de mümkün hale gelmektedir.

Bu çalışmada kadın sorunu, Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü düzeyler olarak belirlenen karşıtlıkları çapraz olarak kesmekte, bu karşıtlıkların tartışılma biçimini belirlemekte ve çerçevesini çizmektedir. Bir başka deyişle kadınların örtülü ya da örtüsüz olarak kamusal alanda *görünürlük* kazanması meselesi, hegemonya mücadelesinin ekseni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu mücadele boyunca Kemalizm'de kadınların, iffetlerini korumaları koşuluyla, örtülerinden *kurtulmuş* olarak kamusal alanda yer almaları teşvik edilip örtünme; "gayr-ı medeni", "çağdaş yurttaşlığa aykırı", "laikliği zedeleyici" gibi olumsuz kategorilerle tanımlanıp tartışılırken İslâmcılık'ta ise örtünme; "insan hakları", "kadın hakları", "din ve vicdan özgürlüğü" gibi temalar etrafında meşrulaştırılmakta ve İslâmcı söylemin hegemonik performansının bir parçası olmaktadır. Tam da bu nedenle kadın bedeni, bu iki söylem arasındaki hegemonya mücadelesinde araçsallaştırılmakta ve bu iki söylemin dilinde üretilen karşıtlıkların eklemlendiği başka söylemsel oluşumların tartışılma biçimlerini belirlemektedir.

Yukarıda bahsi geçen karşıtlıkları temel alan bu çalışma, şu sorular etrafında yapılandırılmıştır:

1) Tarihsel olarak kadınların kamusal yaşama katılmasının ahlâkî çöküntüyle eş tutulduğu İslâmcı söylemde, hegemonya mücadelesi boyunca örtülü kadınların kamusallığının savunulmasının yarattığı paradoks nasıl açığa çıkmaktadır? Bu paradoksun aşılması yönünde İslâmcı söylem, hangi diğer söylemlere eklemlenmektedir? Bu eklemlenmeler, İslâmcı söylemi Kemalizm'in işleyiş mantığından farklı kılmakta mıdır? Yoksa yalnızca Kemalizm'in işleyiş mantığını farklı bir içerikle tersinden yeniden üretmekte midir?
2) İslâmcı söylem, karşı hegemonik performansını gerçekleştirirken örtülü kadınlara ve kadın kamusallığına nasıl yak-

laşmaktadır? Örtülü kadın kamusallığı, İslâmcı söylemde nasıl çerçevelenmektedir?

3) İslâmcı söylemde hegemonik kamusal alan, türban meselesi üzerinden yeniden tanımlanırken ya da dönüştürülürken geleneksellik ve modernlik ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Modernliğe ilişkin tutumundaki değişiklikler, hangi söylemsel oluşumlarla desteklenmekte ya da meşrulaştırılmaktadır?

4) İslâmcı söylemde türban sorunu tartışılırken hegemonik kamusal alan tasavvurunu yerinden etmek üzere devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığı nasıl kullanılmaktadır? Bu karşıtlıklar, kamusal alanın türbanlı kadınları içerecek biçimde yeniden tanımlanmasında herhangi bir değişim olanağı yaratmakta mıdır? İslâmcı söylemde halk ve millet kategorilerine yüklenen anlamlar, kamusal alan tasavvurunun biçimlenişinde ne tür sonuçlar doğurmaktadır?

5) İslâmcı söylemde Kemalizm'in yurttaşlık kavrayışının eleştirisi, hangi söylemsel oluşumların eklemlenmesi yoluyla gerçekleştirilmektedir? Bu kavrayışa yöneltilen eleştiriler sonucunda ortaya konulan tasarım, yurttaşlığın daha demokratik bir biçimde kurgulanmasına olanak yaratmakta mıdır?

Bu sorular etrafında biçimlendirilen çalışmada İslâmcı söylem, 1980'den günümüze türban sorunuyla ilgili çeşitli örnek olaylar bağlamında incelenmektedir. Örnek olayların belirlenmesinde kullanılan temel ölçüt, bu olayların türban sorunu açısından birer *kilometre taşı* olması ve kamuoyunda yaygın biçimde tartışılmasıdır. İncelenen örnek olaylar şunlardır:

10 Ocak 1983'te uygulanmaya başlayan YÖK Kılık Kıyafet Yönetmeliği'yle üniversitelere örtülü olarak girmenin yasaklanması.

10 Mayıs 1984 tarihli genelgeyle başörtüsü üzerindeki yasağın devam etmesi ancak türbanın bir çözüm olarak ortaya konulması.

8 Ocak 1987 tarihinde YÖK Öğrenci Disiplin Yönetmeliği'ne eklenen maddenin Resmi Gazete'de yayımlanmasıyla türbanın yasaklanması.

9 Nisan 1991 tarihli Anayasa Mahkemesi kararıyla türbanın serbest bırakılması.

18 Nisan 1999 genel seçimlerinde milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın, türbanlı olması gerekçesiyle milletvekili yemini etmesine izin verilmemesi.

20 Kasım 2002 tarihinde dönemin meclis başkanının türbanlı eşiyle cumhurbaşkanını uğurlamasının ardından başlayan "protokol krizi."

29 Ekim 2003'te Cumhuriyet Bayramı nedeniyle Çankaya Köşkü'nde verilen resepsiyona türbanlı milletvekili eşlerinin çağrılmamasıyla yaşanan "resepsiyon krizi."

29 Haziran 2004 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin, Leyla Şahin davasını davacının aleyhine sonuçlandırdığı kararı açıklaması.

12 Eylül 2004 tarihinde Cumhurbaşkanlığı köşkünde yapılan düğün nedeniyle başlayan "kamusal düğün" tartışması.

9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay'ın, Aytaç Kılınç adlı öğretmenin okul dışında da türban takamayacağına ilişkin kararını açıklaması.

Bu örnek olaylar *Yeni Asya, Millî Gazete, Zaman, Yeni Şafak* ve *Anadolu'da Vakit* gazetelerinde her bir olayı izleyen on beş gün boyunca yayımlanan köşe yazılarının çözümlenmesi yoluyla ele alınmıştır. Bu gazetelerin seçilmesindeki temel ölçüt ise İslâmcı söylemin farklı fraksiyonlarını temsil etmeleridir.[9]

9 1970 yılından beri yayımlanmakta olan *Yeni Asya*'nın sahipleri, Nur cemaatinin en büyük gruplarından olan Yeni Asya grubudur. Siyasetle her zaman

Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, diğer iki bölüme tarihsel arka plan oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Bu doğrultuda bu bölümde, öncelikli olarak birbirlerine karşıt olarak sunulan Kemalist söylem ile İslâmcı söylemin *karşıtlığının* tarihselliği ortaya konulmakta ve bu iki söylemin, aslında birbirlerinin hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşulları olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ardından ise hegemonya mücadelesinin "vitrininde" yer alan kadınların, modernleşmeci/Kemalist ve İslâmcı söylemlerde yer alış biçimleri, Tanzimat döneminden

yakından ilgilenen Yeni Asyacılar, geleneksel olarak DP-AP-DYP çizgisini desteklemişler, İslâmcı siyasal oluşumlara sıcak bakmamışlardır (Çakır, 2002: 95-100). 1970'ten beri yayımlanan *Millî Gazete* ise Millî Görüş'ün yayın organıdır. MNP-MSP-RP-FP-SP çizgisini desteklemektedir. *Zaman*, 1986 yılında Fehmi Koru yönetiminde yayın hayatına başlamıştır. Yayınlandığı ilk dönemde bağımsız Müslüman aydınların yönetiminde farklı konulara değinen, Türkiye'de bağımsız bir İslâmcı kimliğin oluşumunda önemli rol oynayan *Zaman* gazetesi sahiplerinin ortaya çıkan durumdan rahatsız olması sonucu kısa bir süre için "radikal" görünümlü bir kesimin eline geçmiş, ardından Mehmet Şevket Eygi'nin yönetiminde sağcı bir rotaya oturmuştur. Gazete, daha sonra Fethullah Gülen cemaatinin eline geçmiştir. Gülen cemaati, 1988 yılından itibaren gazeteyi ANAP iktidarı savunuculuğuna ve resmî ideoloji takipçiliğine çekmiştir (Çakır, 2002: 109-110). Gazete, günümüzde AKP destekçiliğiyle öne çıkmaktadır ve Türkiye'nin en çok satan gazetelerinden biridir. *Yeni Şafak*, Eylül 1994 yılında Hekimler Birliği Vakfı Başkanı Yakup Yönten ve Tufan Mengi'nin öncülüğünde kurulmuştur. Vakıf, gazeteyi bir buçuk ay çıkardıktan sonra ekonomik zorluklar nedeniyle yayına ara vermiş, sonra gazete, dönemin Ensar Vakfı Başkanı Ahmet Şişman tarafından satın alınmış ve 23 Ocak 1995 tarihinde farklı bir kimlikle yayına başlamıştır. Gazeteye daha sonra Mahmut Kış ortak olmuş, ilerleyen zamanlarda Kış ailesi, gazetenin tek başına sahibi olmuştur. Gazetenin şimdiki sahibi, Albayrak Grubu adına Ahmet Albayrak, icra kurulu başkanı ise kardeşi Mustafa Albayrak'tır (http://tr.wikipedia.org/wiki/Yeni_%C5%9Eafak). *Anadolu'da Vakit* ise 12 Eylül 1993'te *Beklenen Vakit* adıyla yayın hayatına başlamış, "Vakit" isminin ticarî kullanım hakkını satın almadığı için bir süre sonra adını *Akit* olarak değiştirmiştir. 2001 yılının Aralık ayında ise hakkında açılan tazminat davalarının çokluğu nedeniyle iflas eden *Akit*, *Anadolu'da Vakit* adıyla yayın hayatına devam etmiştir. Gazetenin şimdiki sahibi Nuri Aykon, yazı işleri müdürü ise Ahmet Karahasanoğlu'dur (arsiv.zaman.com.tr/2001/12/04; www.vakit.com.tr).

başlayarak önemli tarihsel uğraklar bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmada, kadınların modernleşmeci/Kemalist söylemde "modernliğin/Batılılaşmanın simgesi", İslâmcı söylemde ise "geleneklerin ve İslâm'ın koruyucusu" olarak konumlandırıldığından hareket edilerek, birbirine karşıt olarak konumlandırılan iki söylemin, kadınlara yönelik "simgesel" bakışları nedeniyle çok önemli bir ortak paydada buluştukları iddia edilmektedir. Yine bu bölümde, çalışmanın odağı olan türban sorununa ilişkin olarak yasal düzenlemeler çerçevesinde tarihsel bir arka plan sunulmaktadır. Ayrıca türban sorununun, yalnızca İslâm ülkelerine ilişkin bir sorun olmadığı ve uluslararası göçün etkisiyle sınırları içinde Müslüman nüfusun arttığı Avrupa ülkelerinde de tartışma gündemlerinden birini oluşturduğu gerçeğinden hareketle bu ülkelerdeki hukukî duruma da kısaca yer verilmektedir.

İkinci bölüm, hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü ilk düzey olan modernlik-geleneksellik karşıtlığını temel almaktadır. Bu bölümde, öncelikli olarak siyasal alanı bu karşıtlık ekseninde kutuplaştıran Kemalizm'de modern ve geleneksel olanın nasıl kavramsallaştırıldığı ele alınmakta, ardından ise türbanın kamusal görünürlüğü önündeki engelleri kaldırmak üzere bu karşıtlığın ve karşıtlıkta yer alan kavramların İslâmcı söylemde nasıl anlamlandırıldığı çözümlenmektedir. Bir başka deyişle türban yasağını bertaraf etmek üzere, İslâmcı söylemde modernlik ve geleneksellik karşısında ortaya çıkan konumlanmalar ele alınmakta ve bu "ikircikli" konumlanmaların, karşı hegemonik performansın bir parçası olduğu iddia edilmektedir. Zira İslâmcı söylemde bir yandan geleneklerin koruyucusu olarak türban savunusu yapılarak modernleşmecilik/Batılılaşmacılık karşıtı bir tutum karşımıza çıkarken, diğer yandan da hegemonya mücadelesinin geldiği aşama itibariyle modern kurum ve pratikler ile değerlere eklemlenildiği görülmektedir. Bu bölümde İslâmcılık'ın modernlik karşısındaki konumlanmaları, iki bölüme ayrılarak incelenmiş ve bu eklemlenmelerin pragmatik boyutu vurgulanmıştır.

Üçüncü bölüm ise hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü devlet-millet ve yurttaş-mümin karşıtlıkları çerçevesinde yapılandırılmıştır. Bu iki karşıtlığın tek bir bölüm olarak ele alınmasının nedeni, karşıtlıkların birbirleriyle olan geçişli ve ilişkisel niteliğidir. Daha açık bir deyişle karşıtlıklar etrafındaki tartışmalar, birbirini çapraz biçimde kestiği için tek bir bölüm olarak kurulması uygun görülmüştür. Zira türbanın kamusal alana girmesi yönünde üretilen argümanların temel hedefi, laik devlet ile bu devletin öngördüğü yurttaş tasarımını yıpratmak ve dönüştürmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü bu karşıtlıklar, özellikle yeni toplumsal hareketler ile 1980'lerle birlikte belirginleşen modernliğin krizi ve buna bağlı olarak ulus-devletin ulus temelli yurttaşlık tasarımının eleştirisi ile sivil toplum, kamusal alan, toplumsal kimlik ve farklılık talepleri ve çok kültürcülük tartışmalarıyla bağlantılıdır. Bir başka deyişle İslâmcılık, tüm dünyada yaşanan bu tartışmalardan kavramsal düzeyde beslenerek, Kemalizm'i ve hegemonik kamusal alan tasavvurunu, İslâmî yaşam biçimleri ekseninde yıpratmaya ve dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, bu bölümde öncelikli olarak sözü edilen kuramsal tartışmalara yer verilmiştir. Ardından ise bu karşıtlıkların İslâmcı söylemde nasıl kurulduğu ele alınmakta; "halk", "millet", "millî irade", "azınlık", "çoğunluk", "demokrasi" gibi kavramlar üzerinde nasıl bir anlam mücadelesi verildiği tartışılmaktadır. Çalışmanın doğrudan odağı olmamakla birlikte, bu bölümde kamusal alan ile bir ön gerektirme ilişkisi içinde olan özel alanın, İslâmcı söylemde nasıl kavramsallaştırıldığı da çözümlenmiştir.

Birinci Bölüm



Kadın İmgesi ve Türban Sorunu Bağlamında Kemalist Söyleme Karşı İslâmcı Söylem

1980'lerden başlayarak, ama esas olarak 1990'larda, İslâmî yaşam biçimlerine ait unsurların ve özellikle de türbanın artan kamusal görünürlüğü ile İslâmcı bir programa sahip olan partilerin siyasal alanda güçlenmesi, Kemalist özne konumunun eklemlediği ve modernist söyleme ait bir karşıtlık olan "laik-dinsel" karşıtlığının belirginleşmesine neden olmuştur. 22 Temmuz 2007'deki genel seçimlerden önce çeşitli şehirlerde yapılan Cumhuriyet mitingleri, 28 Şubat süreci, 1994'ten itibaren Refah Partisi'nin seçimlerde elde ettiği başarılı sonuçlar, bu karşıtlığın keskinlik kazandığı tarihsel uğraklar olarak hafızalardaki yerini korumaktadır. Ancak ne laik-dinsel karşıtlığı ne de bu karşıtlığın belirlediği Kemalist/laik ve İslâmcı özne konumları arasındaki kutuplaşma yenidir. Karşıtlığın tarihi, Osmanlı Devleti'nde "nasıl kurtuluruz" sorusuna yanıt olarak üretilen Batılılaşma/modernleşme hareketlerine dek uzanmaktadır. Karşıtlığın Osmanlı-Türk modernleşme hareketlerine dek uzandığını söylemek, bu kutuplaşmanın Osmanlı döneminden beri sadece *olduğu gibi kaldığı* anlamına gelmemektedir. Karşıtlığın belirgin hale geldiği her tarihsel uğrak, bir yandan bir yinelenmeyi işaret ederken, diğer yandan da farklı eklemlenmeler nedeniyle özgün bir hal almaktadır. Kemalist/laik ve İslâmcı özne konumlarını belirleyen Kemalist ve İslâmcı söylemler, toplumsalın açıklığı nedeniyle yeni söylemlere eklemlenmekte, mevcut eklemlenmeleri yerinden etmekte ve yeni mevzilere kaymaktadır. Tam da bu nedenle tek bir Kemalizm ve tek bir İslâmcılık'tan söz edilemeyeceği için, çeşitli tarihsel uğraklarda ortaya çıkan karşıtlıklar, bir yinelenmeden daha fazlasını ifade etmektedir.

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri, birbirine karşıt, homojen ve geçirimsiz olarak sunulan iki söylemin, türban sorunu bağlamında, farklı içeriklerle olsa da benzer işleyiş mantıkları olduğunu göstermektir. Bir başka deyişle bu çalışma, Kemalist söylemi sorunlaştıran İslâmcı söylemin, Kemalizm'e en karşıt durduğu noktada bile onunla benzer stratejiler izlediğini orta-

ya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, bu bölümün amacı da belirginleştirilebilir: Birbirlerine karşıt olarak sunulan iki söylemin *karşıtlığının* tarihselliğini ortaya koymak ve böylece bu iki söylemin, aslında birbirlerini tamamen dışlamak yerine, birbirlerinin hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşulları olduğunu sergilemek. *Karşıtlığın* tarihsel olarak yapılanışına yönelik böyle bir çözümleme, çalışmanın sonraki bölümlerinde ele alınan karşıtlıkların (modernlik-geleneksellik, devlet-millet ya da seçkinler-halk ve yurttaş-mümin) anlaşılır kılınmasını da sağlayacaktır. Yine bu bölümde, türban sorununun doğrudan muhatabı olan ve *karşıtlığın* en belirgin düzeyinde bulunan kadınların, Kemalist ve İslâmcı söylemlerde yer alış biçimleri de ele alınmıştır. Osmanlı döneminden başlayarak günümüze dek uzanan bir çerçevede, bu iki söylemde kadın sorununun ele alınış biçimindeki benzerliklerin ortaya konması da yine bu iki söylemin benzer işleyiş mantıklarını göstermek bakımından önem taşımaktadır.

1- Modernleşmeci/Kemalist ve İslâmcı Söylemler Arasındaki Karşıtlığın Tarihsel Kaynakları

Kemalizm, resmî tarihçilerin onu tarihte bir kopuş olarak ele alma çabalarının aksine, Osmanlı-Türk modernleşme hareketlerini sabitleme girişimlerinden biridir. Bir başka deyişle Kemalizm, Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma süreci içinde mümkün olmuş ve bu süreci özel bir biçimde sabitlemenin, yorumlamanın ve sürdürmenin adı olmuştur (Yeğen, 2002a: 56). Dolayısıyla Kemalizm, kendisini önceleyen modernleşme hareketleriyle hem bir kopuş hem de bir süreklilik ilişkisi içindedir. Kemalizm'e yönelik bu yaklaşım, İslâmcılık'la olan karşıtlığın iki bölüme ayrılarak incelenmesini gerekli kılmaktadır. Osmanlı modernleşme hareketlerinden başlayarak Cumhuriyet'in ilanına dek süren dönemi kapsayan ilk bölümde, modernleşmeci söylem ile İslâmcı söylemin ortaya çıkışı ile bu söylemlerin temel argümanları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Cumhuriyet döneminde Kemalizm ile İslâmcılık arasındaki iliş-

ki değerlendirilmiştir. Karşıtlığın tarihselliğinin iki bölüm halinde incelenmesi, süreklilik ve kopuş ilişkilerinin de görünür hale gelmesine olanak tanıması açısından uygundur.

a- Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e Modernleşmeci Söyleme "Karşı" İslâmcı Söylem

Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında aldığı askerî yenilgiler, 18. yüzyılın başından itibaren Batılılaşma çabalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[10] Bu dönemin temeli, Batı'nın teknik üstünlüğünün onaylanmasına ve bu doğrultuda da askerî kurumların reformasyonuna dayanır. 1826'dan itibaren ise Batı'nın üstünlüğünün, salt askerî üstünlüğe dayanmadığının farkına varılmasıyla bu üstünlüğün ardındaki zihniyetin temellük edilmesi gerektiği düşünülmüş ve bu sayede Batılılaşma idarî alana kaymış, Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla somut siyasî kurumların Batı'dan aktarılması söz konusu olmuştur. Böylece ordunun yanı sıra özellikle eğitim ve hukuk alanında yapılan reformlar öne çıkmış, aynı zamanda toplumun en azından küçük bir kesiminde gündelik yaşamda Batılılaşmanın etkileri görülmeye başlanmıştır (Tunaya, 1960; Yavuz, 1998).

19. yüzyılda Osmanlı modernleşmeci seçkinleri, Batılılaşmayı askerî alanla sınırlamaktan çıkararak toplumsal yaşamın diğer alanlarına da kaydırmış olmalarına karşın yine de Batı'yı bir bütün olarak değil, tıpkı sömürge sonrası toplumlardaki milliyetçi ideolojilerde olduğu gibi (Chattarjee, 2004) ikili biçimde algıla-

10 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça antlaşmaları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma yoluyla modernleşme girişimlerinin başlangıcını imler. Bu antlaşmalarla Osmanlılar, Batı karşısındaki "geri kalmışlıklarının" farkına varmış ve eski güçlerine kavuşabilmek için Batılılaşmanın tek tedbir olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır (Tunaya, 1960: 18). Bu kabulün ardından 1718'den itibaren başlayan Batılılaşma çabaları, önce askerî alanla sınırlı kalmıştır. Nitekim Şerif Mardin'in "1. Batılılaşma Dönemi" olarak adlandırdığı bu dönem, Batı'nın zihinsel değil, teknolojik olarak temellük edildiği bir dönem olmuştur (Yavuz, 1998: 100).

mışlardır. Batı'nın maddî ve manevî dünyalar şeklinde ikili algılanması, gerilemenin engellenmesi ve dolayısıyla devletin muhafazası için Batı'nın üstün olduğu maddî ya da teknik unsurların alınması, buna karşılık Doğu'nun üstün olduğu manevî dünyaya sızmasının engellenmesi şeklinde bir yönelimi ifade etmiştir. Tam da bu nedenle İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu yönündeki oryantalist tez, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmeci seçkinleri arasında taraftar bulmamıştır. Tersine, modernleşmeci seçkinler, reformlarla İslâm'ın ortak yanlarını bulmaya gayret etmiş, Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığının İslâm'ın yanlış yorumlarından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda modernleşmeci seçkinlerin amacı da İslâm'ın, bu yanlış yorumlardan "arındırılması" olmuştur (Göle, 2001: 50). İslâm'a yönelik bu yaklaşım, modernleşmeci söylemin, İslâm'la bir karşıtlık kurmasına engel teşkil etmiştir. Ancak 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Batı'nın bütüncül bir biçimde algılanmasına koşut olarak topyekûn Batılılaşma yanlısı bir eğilim ortaya çıkmış (Toker ve Tekin, 2002: 83) ve bu eğilim, II. Meşrutiyet'le birlikte bir düşünce akımı haline gelmiştir. Böylece bir düşünce akımı olarak Batıcılık, "modernleşmenin kültürel özgünlükler değil, evrensel değerler üzerine oturabileceğini" (Göle, 2001: 52) savlamış ve bu durum, "mani-i terakki İslâm'dır" biçimindeki oryantalist tezin Batıcılar tarafından savunulabilmesine yol açmıştır. Batıcılar, İslâm'ın getirdiği şeriatın hayatın her alanını hükmü altına almasının, bütün geriliklerin temelinde yattığını, şeriatın tutucu bir güç olarak her tür değişimi engelleyici bir etken olduğunu ileri sürmüşlerdir (Berkes, 2002: 412). Batıcıların önde gelen temsilcilerinden Abdullah Cevdet'e göre "geri kalışımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir" (412). Batıcılar, Osmanlı Devleti'nin bütün varlığıyla Batı'ya gitmesi gerektiğini savunsalar da bunun yöntemi konusunda bir görüş birliği olduğunu söylemek mümkün değildir. Yönteme ilişkin en önemli tartışma ve görüş ayrılığı, Batı'nın ahlâkını alıp almama konusunda ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Abdullah Cevdet, "gülü ile, dikeni

ile Batılılaşma" yanlısıyken Celal Nuri, Batı'nın ahlâkını almamak gerektiği kanaatindedir (Tunaya, 1960: 79-80). Bu görüş ayrılıkları, aynı zamanda Batıcıların ayrılmasına da neden olmuş; üstelik iktidardaki İttihat ve Terakki, daha çok milliyetçi ve İslâmcı bir programa sahip olduğundan Batıcıların görüşleri, Osmanlı yönetim katında etkili olamamıştır (81).

Bir ideoloji olarak İslâmcılık da yine aynı tarihsel dinamikler üzerinden şekillenmiştir. İslâmcılık, 18. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasının Batı karşısındaki "geri kalmışlığını" fark etmesi ve Müslüman ülkelerin, Batılı ülkelerin sömürgeleri haline gelmelerinin ürünüdür.[11] 19. yüzyılın ortalarında bir *kurtuluş reçetesi* olarak ortaya çıkan İslâmcılık, Osmanlı Devleti'nin uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiştir (Mardin, 2005b: 9). Başta Cemaleddin Afgani olmak üzere İslâmcılık'ın önemli pek çok figürü, İslâm dünyasının geri kalmışlığının nedeninin din olmadığını, İslâmî çerçevede ümmetin yeni bir ruh ve anlayışla yeniden toparlanabileceğini, İslâm birliğinin yani İttihad-ı İslâm'ın kurtarıcı olacağını düşünmekteydi. Bu anlayış çerçevesinde geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların, İslâm'ın ilk kaynaklarına dönülerek tashih edilmesi fikri savunulmaktaydı (Bulaç, 2004a: 55).

Osmanlı Devleti'nin periferisinde ortaya çıkan İslâmcılık, 1870'lerden itibaren merkezde güç kazanmış[12] (Mardin, 2005b: 9)

11 Napoleon'un Mısır'ı işgali, Girit ayaklanmaları, Fransızların Cezayir'i işgali, İngilizlerin Hindistan'ı 1852'de işgali ve Afrika'nın işgali, Batı dünyası ile İslâm dünyasının karşı karşıya gelmelerinin önemli uğraklarını oluşturmaktadır.

12 II. Meşrutiyet öncesi Osmanlı Devleti'nin merkezinde İslâmcılık'ın etkili olduğu iki unsur ayırt edilebilir: Yeni Osmanlılar ve Abdülhamit'in Panİslâmizm politikası. Yeni Osmanlılar, Tanzimat reformcularının modernleşmeci amaçlarını paylaşmakla birlikte, özellikle Islahat Fermanı'nın ülke topraklarında yaşayan Müslüman unsurları, gayrimüslimlerle eşit kılması ve böylece Müslümanların *millet-i hâkime* konumlarını yitirmesine karşı çıkmışlardır. Bu fermanı, Batılı güçlerin doğrudan müdahalesinin bir sonucu olarak yorumlayan Yeni Osmanlılar, fermanla ortaya çıkan durumun, esasen, gayrimüslimlere ayrıcalık tanıdığını savunmuştur (Mardin,

ve II. Meşrutiyet'ten sonra ise bir düşünce akımı haline gelebilmiştir (Tunaya, 2003). Bu dönemde İslâmcılık'ın temel özelliklerine bakıldığında, diğer düşünce akımları gibi İslâmcılık'ın da "nasıl kurtuluruz" sorusuna yanıt olarak ortaya çıktığı görülmektedir. İslâm dünyası ile Osmanlı'nın gerilemesi, İslâmlaşmamanın, Müslümanlığa aykırı gidişin ve İslâmcı zihniyeti anlayamamanın sonucu olarak kavranmıştır. Sorunun kaynağı bu şekilde tespit edil-

1998; Türköne, 2003). Yeni Osmanlılar'ın düşüncesinde İslâm, çoğu zaman yeni fikirlerin bir meşruiyet aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'a bir sosyal pekiştirici olarak bakan Yeni Osmanlılar, İslâm'ın toplumun tüm alanlarına nüfuz ettiğini; toplumun modernleştirilmesi sürecinde bu gerçeğin göz ardı edilemeyeceğini; bu nedenle de İslâm'ın, toplumun kalkınmasında, yeni fikirleri benimsemesinde güçlü bir manivela olarak kullanılabileceğini düşünmüşlerdir (Türköne, 2003: 90). Bu bağlamda İslâm, onların düşüncesinde politik bir projenin ideolojik boyutunu teşkil etmiştir. Tanzimatçılara karşı çıkarken Müslümanların duygularını dile getirmeyi amaçladıkları halde, aslında onlar da Batılı düşüncelerden esinlenmişlerdi ve modernleşme yanlısıydılar (Gülalp, 2002: 25). Bu bağlamda Yeni Osmanlılar için İslâmcılık, Batı'nın ortaya koyduğu sorunlara İslâm'dan karşılıklar bulmak, Batı'nın "evrensel" değerlerini ikame edebilecek, İslâmî geçmişten devşirilmiş unsurları ayıklayarak ön plana geçirmek gibi endişelerle yeni bir sentezleme çabası olarak ortaya çıkmaktadır (Türköne, 2003: 92-93).

Abdülhamit'in, İslâmcılığı bir devlet ideolojisi haline getirme çabasının gerisinde ise Osmanlı topraklarında yaşayanlar arasında bir tutunum yaratma arzusu bulunmaktadır. Zira Osmanlı-Rus savaşından sonra Balkanlar'daki toprak kayıplarıyla birlikte Hıristiyan nüfus büyük ölçüde azalmış; böylece devlet, Tanzimat devrine oranla daha açıkça ifade edilen bir İslâmî kimlik kazanmıştır (Deringil, 2007: 29). Abdülhamit, bu konjonktürde İslâm'ın, zayıflayan devletin yeniden güçlendirilmesi için bir araç olabileceğinden hareket etmiş ve İslâm'ı, gerek kendi ülkesindeki tebaasını birleştirmek için bir "bayrak", gerekse ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme karşı koyma aracı olarak düşünmeye başlamıştır (Mardin, 2005b: 14). Ancak Abdülhamit'in tebaasını birleştirmek üzere İslâm'a yönelmesi, onun modernleşme karşıtı olduğunu göstermez. Nitekim onun döneminde modernleşme hareketleri devam etmiş, Cumhuriyet'in devraldığı pek çok kurum bu dönemde kurulmuştur. Bununla birlikte Panİslâmizm başarılı olamamıştır. Panİslâmizm, sömürge durumundaki Müslüman topluluklara yardımcı olamamış, ancak Osmanlı topraklarında yaşayan unsurları bir süreliğine de olsa bir arada tutmayı başarabilmiştir (Gülalp, 2002: 27).

diğinde, çare de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: İslâmlaşmak (Tunaya, 2003: 13). Bu noktada yaygın kanı şu olmuştur: Batı'nın gelişmesi ve İslâm dünyası karşısındaki üstünlüğünün nedeni Hıristiyanlıktan uzaklaşmasıyken, İslâm dünyasının gerilemesinin nedeni İslâm'dan uzaklaşmasıdır. Tam da bu nedenle devlet, hem maddî hem de manevî olarak kalkınmak, medenileşmek ve eski gücüne kavuşmak istiyorsa gerçek anlamda İslâm'a dönmelidir. Bir başka deyişle devletin varlığını sürdürebilmesi, şeriatın kesin biçimde uygulanmasına bağlanmıştır (13). Burada dikkati çeken nokta, İslâmcılık'ın, geleneksel bilgi referanslarına sahip çıkarak devleti muhafaza etmeyi amaçlaması bakımından bir Batı eleştirisi olarak ortaya çıkmasına karşılık, aynı zamanda İslâm'ın yaşanma biçiminin bir eleştirisi olarak da kendini göstermiş olması ve bu anlamda İslâm'da bir yenilenme, bir yeniden canlanma hareketi olarak da vücut bulmasıdır (Kurtoğlu, 2004: 202).

Bir Batılılaşma eleştirisi olarak İslâmcılık, İslâm dünyasının ve özelde de Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu İslâmlaşmaya bağlamış olsa da Batı'nın maddî/teknik üstünlüğünü kabul etmektedir. Bu kabulü sağlayan ise maddî ve manevî dünyalar ayrımıdır. "Batı'nın tekniğini almak, ancak ahlâkını almamak" düsturunda ifadesini bulan bu ayrım, Batı ve Doğu medeniyetleri arasında yapılan özcü bir ayrımın ürünüdür. Buna göre Batı'nın *özü* Hıristiyanlık iken, İslâm Doğu'nun *özüdür*. Tam da bu nedenle Batı ile Doğu, hemen her alanda birbirine karşıdır. Batıcıların anladığı anlamda Batılılaşma ise İslâm'ın tüm ilkelerinden vazgeçmek anlamına gelir. Batı ile Doğu medeniyetlerinin, birbirinden farklı koşulların ürünü olması nedeniyle de bir medeniyet alanından diğerine geçişe gerek yoktur. İslâmcılar, Batı ve Doğu, bir başka deyişle Hıristiyan ve İslâm dünyaları arasındaki farka vurgu yaparak Müslümanların Batı karşısında üstünlüklerinin altını çizmiş ve dahası, Batı'nın ahlâk ve maneviyat bakımından zayıf olduğunu ileri sürmüşlerdir (Tunaya, 1960: 82-83; Berkes, 2002: 416). Dolayısıyla yalnızca maddî dünyaya ait unsurların alınması, İslâm

dünyası için yeterli görülmüştür. İslâmcılar açısından "küfrü temsil eden" Batı'yı taklit etmek, dinen bir problem yaratmış olsa da bu problem, Batı'yı maddî olarak üstün kılan pek çok unsurun, onlara İslâm ülkelerinden geçtiğine dair görüşle bertaraf edilmiştir (Kara, 2003: 238; Berkes, 2002: 416).

Özetle modernleşme hareketlerinin dinamiği üzerinden şekillenen İslâmcılık, modernleşmeye değil, Batılılaşma yoluyla modernleşmeye karşı çıkmıştır. Batılılaşma ve Batı karşıtlığı, İslâmcı söylemin kuruluşunda anlamların kısmî olarak sabitlenmesini sağlayan düğüm noktaları olarak işlev görmüştür. Bu durum, İslâmcı söylem ile modernleşmeci (daha sonra Kemalist) söylem arasındaki *karşıtlığın* da kaynaklarını oluşturmuştur. Bir yanda topyekûn Batılılaşmanın amaç olarak belirlendiği, diğer yanda ise Batı'nın İslâmî esaslara uygun olarak seçmeci bir biçimde benimsenmesine yönelen ama esas olarak İslâmîleşmenin amaçlandığı iki ayrı söylem bulunmaktadır. Ancak topyekûn Batılılaşmanın hayata geçirilebilmesi Osmanlı Devleti döneminde mümkün olmadığından, iki söylem arasındaki karşıtlık da Cumhuriyet'in ilanının ardından keskinleşebilmiştir.

b- Cumhuriyet Döneminde Kemalist Söyleme "Karşı" İslâmcı Söylem

Söylemler, esas itibariyle siyasal olan toplumsal ilişkilerin ve pratiklerin somut sistemleridir. Bir söylemin kuruluşu, toplumsal antagonizmaların inşasıyla içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki siyasal sınırların çizilmesini içeren radikal bir eylemdir. Söylemlerin kuruluşu, bazı olasılıkların dışlanmasını ve farklı toplumsal ajanlar arasındaki ilişkilerin yapılanmasını içerdiği için her zaman iktidar kullanımını gerektirir (Howarth ve Stavrakakis, 2000: 4). Kemalizm'in söylemsel oluşumu da karşıt konumların oluşumunu, içeridekiler ile dışarıda bırakılanlar arasındaki siyasal sınırların çizilmesini içermiş ve bu bağlamda da iktidar kullanımını gerektirmiştir (Çelik, 2002: 75).

Osmanlı döneminde başlayan kısmî Batılılaşma hareketleri, Cumhuriyet'in ilanının ardından topyekûn Batılılaşma fikri ekseninde bir projeye dönüşmüştür. "Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak" biçiminde formüle edilen bu projenin temelinde, bir ulus-devlet ve buna uygun bir ulus yaratma arzusu yatmaktadır. Metin Heper'e göre (2006) Kemalist seçkinlerin devlet düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin çöküşünde etken olarak kavramsallaştırdıkları iki sorundan türetilmiştir. Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti'nin *kişi otoritesi* üzerine kurulması nedeniyle Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edememesi ve ikincisi ise Osmanlı Devleti'nin İslâmî niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesidir. Dolayısıyla Kemalist seçkinler, modernleşme projesini gerçekleştirmek üzere hem ulus-devletin inşasının hem de İslâm'ın özel yaşamla sınırlanmasının gerektiğini düşünmekteydiler. Şerif Mardin de benzer biçimde Kemalist modernleşme projesinin dört kurucu ögesinden söz etmektedir: Kişilerin otoritesi üzerine kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; evrenin düzenini anlamada, dinden, pozitif bilim anlayışına geçiş; avam-havas ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçiş; bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlete geçiş (Mardin, 2002: 205). Bu dört kurucu öge, artık Batılılaşmanın, devletin muhafazası ve ihyası için başvurulan bir kurtuluş reçetesi olmaktan çıkarak kendi başına amaç haline geldiğini gösterir. Bir başka deyişle Cumhuriyet'in kurucuları, özellikle de Mustafa Kemal için Batılılaşma, Tanzimat reformculuğundan oldukça farklıdır. Bu farklılık, Mardin ve Heper'in vurguladıkları ögelerle somutlaşan bir kopuşa işaret etmektedir. Bu kopuşun temelinde ise yine Mardin ve Heper'in açıklamalarıyla da ortaya çıkan iki unsur bulunmaktadır: Pozitivizm ve laiklik. Bir başka deyişle pozitivizm ve laiklik, Cumhuriyet dönemi Batılılaşması'nı Osmanlı döneminden ayırmış ve böylece bir "Cumhuriyet epistemolojisi"nin (Kadıoğlu, 1999) yaratılmasının koşullarını ortaya çıkarmıştır.

Osmanlı modernleşmeci seçkinlerinin devleti kurtarmak ve yeni bir düzen vermek üzere başvurdukları pozitivizm anlayışı, Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, modernleşmeyi, Batı toplumlarında gerçekleşen bir süreç olarak değil, pozitivist bir perspektiften hareketle evrensel bir kategori olarak okumuştur. Pozitivizme yönelik bu okuma, geleneğin yerine aklı, otantikliğin yerine evrenselliği, dinin yerine bilimi ikame etme çabasına yol açmıştır (Kurtoğlu, 2004: 206). Mustafa Kemal'in "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözünün gösterdiği gibi akla ve bilime yapılan vurgu, dinin ve dinle özdeşleştirilen unsurların siyasal, toplumsal ve kamusal yaşamdan dışlanmasının temel dayanağı olmuştur. Bu bağlamda II. Meşrutiyet'le birlikte Batıcılık içinde dillendirilmeye başlanan "mani-i terakki İslâm'dır" düsturunun, Kemalist söylemde kurucu bir niteliği olduğunu söylemek mümkündür. Kemalist söylemde İslâm, "uygar bir ulusal benliğin olumsuz yanı olarak marjinalleştirilmiş ve gelişmekte olan *laik*, *modern*, *aydınlanmış* Türk ulusu için bir tehlike olarak kavranmıştır" (Yeğenoğlu, 2003: 174-175).

Kemalizm, toplumsal ve siyasal alanı, laik-dinsel karşıtlığı ekseninde kutuplaştırarak laiklik ve onunla bağlantılı olan kavramları olumlarken, dinsel olanı olumsuzlayarak dışlamaya yönelmiştir. Kemalizm'in dinsel olanı dışlamaya dönük uygulamaları, İslâmcı söylemle *karşıtlığının* temelini oluşturmuştur. İslâmcılık, tam da bu nedenle, hem Cumhuriyet dönemi modernleşmeci seçkinlerini hem de laiklik politikalarını dinsizlikle itham etmiştir (Tunaya, 2003: 189). Ancak Kemalizm'in, modernist söyleme ait laik-dinsel karşıtlığından yararlanarak dinsel olanı olumsuzlayıp dışlamaya yönelmesine rağmen, İslâm'ı mutlak bir yasak kapsamına aldığını söylemek mümkün değildir. Esasen Kemalizm'in İslâm'a karşı ikili bir tavrı söz konusudur. Şerif Mardin'e göre (2005a: 145-146), Osmanlı Devleti'nde resmî kültürün yanında yaşayan halk kültürü, aynı zamanda bir halk dini de ortaya çı-

karmıştı. Ancak modernleşmeciler, bu halk kültürünün çıkardığı halk dinini görememişler, halkın inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmeyerek bunları *hurafe* olarak nitelendirmişlerdir. Halk dininin hurafe olarak değerlendirilmesi, bunların dinden çıkarılması amacının hâkim olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Kemalizm, Osmanlı'dan beri süregelen iki İslâm karşısındaki tavrı devralmıştır:[13] Halk İslâmı'nı hurafe olarak yaftalayarak yasaklamak, bunun karşısında resmî İslâm'ı devlet denetimi altına almak. 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, devletin, halk İslâmı ve resmî İslâm karşısındaki tutumunun somut örnekleri olmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki Kemalizm, hurafe olarak nitelendirdiği halk İslâmı'nı mutlak olarak dışlarken, kendi denetimi altındaki *modernleştirilmiş* ya da *ehlileştirilmiş* bir İslâm'ı bütünüyle dışlamamıştır.

Devletin İslâm'ı denetleme ve İslâm'ın kendi yorumu çerçevesinde yaşanmasına yönelik çabaları, Türkiye'nin laiklik politikasının farklılığını ortaya koyar. Türkiye'de uygulanan laikliğin Fransa'dan esinlendiği sıklıkla dile getirilmekle birlikte bu iki ülkenin uygulamaları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Her şeyden önce Fransa'da laiklik, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir mezhep ve sınıfa da-

13 29 Ekim 1923'te kendisiyle görüşen Fransız muhabiri Maurice Pernot'ya verdiği demeçte Mustafa Kemal şöyle demektedir: "Türk milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır, demek istiyorum. Dinimize bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye mani hiçbir şey ihtiva etmiyor. Halbuki, Türkiye'ye istiklalini veren bir Asya milletinin içinde daha karışık, sun'i, itikadat-ı batıldan ibaret bir din daha vardır. Fakat bu cahiller, bu acizler sırası gelince, tenevvür (aydınlanma) edeceklerdir. Onlar ziyaya takarrüp edemezlerse kendilerini mahv ve mahkûm etmişler demektir. Onları kurtaracağız." (Atatürk, 1989: 93). Burada Mustafa Kemal, biri batıl inançlardan oluşan, diğeri ise ilerlemeye engel olmayan iki dini birbirinden ayırmakta ve hurafelerden oluştuğunu düşündüğü ilk türün modernleştirilmesinin gerektiğini, aksi halde ortadan kalkacağını/kaldırılacağını ifade etmektedir.

yanmaması gerektiğine işaret eden bir kavram olarak devletin ve kilisenin birbirinden kesin olarak ayrılmasını içerir. Oysa Müslümanlar, dinî görevlerini devletten ayrı olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi özerk bir dinî kuruma sahip olmadıklarından Türkiye'de laiklik, dinin resmî bir kurum halinden çıkarılmasından farklı bir anlama gelmiştir. Fransa'da devlet ve din, zaten iki ayrı kurumsal aygıt olarak işlemekteydi ve sonuçta toprak hukukunda ayrılmışlardır (Mardin, 2005b: 35-36) ve bu durum, hem dinin devlete hem de devletin dine karışmaması anlamına gelmiştir. Türkiye'deki laiklik anlayışı ise teorik olarak dinin devlete karışmasına engel olacak mekanizmaları yaşama geçirmiş olmakla birlikte, devlet dine karışmıştır (Tanör, 2001: 27-28). Diyanet İşleri Başkanlığı, zorunlu din eğitimi, nüfus kayıtlarında din hanesinin yer alması, imam-hatip okulları vb. devletin dine karışmasının örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1923 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesinin din esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiş olması da Kemalizm'in yurttaşlık kavrayışının, Türk olmak ile Müslüman olmak arasında bir bağ kurduğu ve Kemalizm'in, İslâm'ı tamamen dışlamadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Mesut Yeğen'e göre Türkiye'de yaşayan Rumlar ile Yunanistan'da yaşayan Müslümanların mübadele edilmiş olması, yurttaşlığın Müslüman olmaya işaret ettiğini göstermektedir. Müslüman olmak, Türk olmanın anahtar unsuruyken, Müslüman olmamak, Türk olmayı engelleyen bir unsurdur (Yeğen, 2002b: 209-210). Haldun Gülalp de nüfus mübadelesinin din esasında yapılmış olmasının, Türk ulusal kimliğinin dinî özüne işaret ettiğini ileri sürmektedir (Gülalp, 2007: 24-25). Tanıl Bora'ya göre ise mübadelenin din esasına göre yapılmış olmasına rağmen Müslümanlık, ulusal kimliğin mümeyyiz vasıflarına dâhil edilmemiştir. Tersine, Müslümanlığı ulusal kimliği oluşturan unsurlar arasından dışlamaya yönelik özel bir çaba sarf edilmiştir. Bunun nedeni de İslâm'ın Batı medeniyetinin evrenselliğinin de, Türk kimliğinin özgünlüğünün

de dışında addedilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle İslâm, ancak evrensel medeniyet ölçülerine yani seküler bir varoluşa ve Türk kimliğine uyarlanarak sorunsuzlaşabilecektir (Bora, 2003: 42).

Tüm bu söylenenler ışığında, Kemalizm'in İslâm'la olan ilişkisini, "kurucu dışarısı"[14] kavramıyla açıklamak daha uygun görünmektedir. İslâm, Kemalist söylem tarafından dışlandığı ölçüde onun sınırını da oluşturmaktadır. Daha açık bir anlatımla İslâm, bir kurucu dışarısı olarak, Kemalizm'in kimlik ve sınırını oluşturmasını sağlamakta yani Kemalizm'in olanaklılık koşulu haline gelmekte ama aynı zamanda Kemalizm'in varlığını da tehdit etmektedir. Bu bağlamda Kemalizm, bir yandan İslâm'ı "muasır medeniyet seviyesine ulaşma"nın önüne geçen, bu hedefin gerçek-

14 Kurucu dışarısı (*constitutive outside)* kavramı, yapısalcılığın kapalı ve merkezî bir bütünlük olarak kavradığı yapı kavramının, değişimi açıklamakta karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelmesine olanak tanır. Yapısalcılıkta kullanıldığı haliyle yapı, değişimi şansa, tesadüfe ya da bir felakete bağlar. Öte yandan yapının merkeziliğine bağlı olarak morfolojik değişimler, onun iç mantığının açılımının bir sonucu olarak ele alınır. Bu kavram, yapının kavranışında bir değişikliğe yol açar. Yapının totalize edici ve özdeşlik alanını bütünüyle tükettiği durumlarda, kurucu dışarısına yer yoktur (Torfing, 1999: 85). Kurucu dışarısı, post-marksist söylem kuramında bir söylemin sınırlarını kuran bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bir söylem ya da söylemsel formasyon sınırlarını, dışladığı bir radikal ötekilik aracılığıyla kurar. Laclau, dışlandığı söylemsel formasyonun kimlik ve sınırlarını aynı anda hem oluşturan hem de olumsuzlayan bu radikal bir ötekiliği, kurucu dışarısı olarak adlandırır. Bir kurucu dışarısı, aynı anda söylemin hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşuludur. Kurucu dışarısı, Hegelci diyalektik tarafından emilemeyen radikal bir olumsuzluk olarak sunulur. Bu negatiflik, kendisini doğrudan değil, ancak söylemsel kimliklerin farklı niteliklerini bozan eşdeğerlilik zincirleriyle dolaylı olarak sunabilir. Sosyal kimliklerin farklı karakteri, onları aynılaştıran eşdeğerlilik zincirine girdiklerinde çöker. Bu aynılık, kendilerini açığa vurmalarını sağlayan bazı temel teşkil edici özler olarak görülmez. Dışlanan unsurların ortak yanı, yalnızca söylemsel formasyonu olumsuzlamalarıdır. Eşdeğerlilik zinciri, dışlanan unsurların tüm pozitifliklerini bozan ve böylece olumsuzluğa neden olan olumlu bir kimliğe sahip değildir. Böylece A söyleminin kurucu dışarısı, eşdeğerlilik zincirinin yayılımıyla söylemsel olarak oluşan, ne B'dir ne de A olmayandır; anti-A'dır (124-125).

leşmesini engelleyen bir "tehlike" olarak sunarken aynı zamanda bu tehlike sayesinde var olabilmiştir. Yani İslâm, Kemalizm'in söylem alanının dışına attığı bir unsur olarak onun söylemsel oluşumuna tersinden yardımcı olmaktadır. Çünkü kimlikler, bir dizi farklılıkla olan ilişki yoluyla oluşturulur. William E. Connolly'nin belirttiği gibi "kimlik, var olabilmek için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür" (Connolly, 1995: 92-93). Buna uygun olarak da Kemalizm, kendi kesinliğini güvenceye almak üzere, İslâm'ı radikal bir ötekiliğe dönüştürmüştür. Aynı ilişkiyi tersinden de düşünmek gerekir. İslâmcı söylemin kuruluşunda da Kemalizm bir sınır oluşturur. Batı karşıtlığının, anlamların kısmî sabitlenmesini sağladığı İslâmcı söylemde, topyekûn Batılılaşmanın bir projeye dönüştürüldüğü Kemalizm, bir radikal öteki olarak söylemsel alanın dışına atılmıştır. Böylece Kemalizm, İslâmcı söylemin hem olanaklılık hem de olanaksızlığının koşulu olmuştur. Bir başka deyişle Kemalizm, hem İslâmcı söylemin sınırını çizerek onun oluşumunu sağlamıştır, hem de varlığını tehdit etmiştir.

Kemalist söylem ile İslâmcı söylem arasında *karşıtlık* olarak sunulan bu ilişkiyi, dışlayarak içerme ya da "dışlayıcı bağımlılık" (Çınar, 2006: 161) olarak nitelendirmek mümkündür. Bu dışlayıcı bağımlılık ilişkisi, İslâmcılık ve Kemalizm arasındaki hegemonik mücadele boyunca sabit kalmamış, farklı tarihsel uğraklarda farklı biçimler almıştır. Daha açık bir anlatımla, hem içerme hem de dışlamanın dozu değişiklik göstermiştir. Menderes Çınar'ın da işaret ettiği gibi 12 Eylül askerî darbesinden sonra Türk-İslâm Sentezi'nin[15] benimsenmesiyle İslâm, resmî ideolojiye enjekte edil-

15 1970'lerde Aydınlar Ocağı bünyesinde geliştirilen Türk-İslâm Sentezi'nin ideolojik formasyonu, Türklük-İslâmlık ve sağ Kemalizm'in bir araya getirilmesine dayanmaktaydı. Bu ideolojik formasyon, 12 Eylül askerî rejiminin vurgularına uygunluk göstermekteydi. Askerî rejimin devletin siyasetten ayrılması üzerine vurgusu, ulusun bir birlik ve bütünlük içinde sürmesi ve ideolojik olmayan uzlaşımsal bir toplumun yaratılmasında dinin önemini merkezileştirmiştir. İslâm'la uzlaşarak, onu Türklüğün bir parçası olarak

miş, buna karşılık 28 Şubat sürecinde ise İslâm'ın ve İslâmcı grupların etkisi minimize edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İslâm'a yönelik tek, sabit ve tutarlı bir dışlayıcı strateji bulunmamaktadır (Çınar, 2006: 161). Benzer biçimde İslâmcı söylemde Batı karşıtlığı bir düğüm noktası olarak karşımıza çıkarken, 28 Şubat sonrasında Batı karşıtlığı bir kenara bırakılarak İslâmcı söylemin ufkuna siyasal modernlik yerleşmiştir.

2- Modernleşmeci/Kemalist ve İslâmcı Söylemlerde Kadın Sorunu

Türkiye'de İslâmcılık ve Kemalizm arasında süregelen hegemonya mücadelesinin en görünür düzeyinde kadınlar bulunmakta; kadınlar, hem Kemalizm'e hem de İslâmcılık'a kendi anlamlarını görünür kılma ve sabitleme olanağı vermektedir. Ancak bu mücadelenin kadınlar üzerinden yürütülmesi yeni olmayıp bu durumun başlangıcı, Tanzimat dönemi Batılılaşma hareketlerine dek uzanmaktadır. Tanzimat'tan başlayarak modernleşmeci/Batılılaşmacı seçkinler, Osmanlı toplumsal yaşamına yönelik eleştirilerini kadınların toplumsal konumları üzerinden temellendirmiş, bu bağlamda da kadınların konumlarını en önemli meselelerden biri olarak nitelendirmişlerdir. Nilüfer Göle'nin deyişiyle kadınlar, "Batılılaşmanın mihenk taşı" olmuştur (Göle, 2001). Modernleşmeci seçkinlerin kadınlara yönelik bu yaklaşımı, Cumhuriyet'in ilanıyla kurulan yeni rejim tarafından da benim-

tasarlayan askerî rejim, di i laik, akılcı ve modern olarak toplumun Kemalist tarifine eklemlemiştir (Dursun, 2002). Türk-İslâm Sentezi'nin 1980 sonrası dönemde hegemonik hale gelmesiyle İslâm, devlet ideolojisinin temel bileşenlerinden biri haline getirilmiş ve bu durum, devletin İslâm'a yönelik yaklaşımında önemli bir kırılmayı işaret etmiştir. Bu kırılma, Türk-İslâm Sentezi'nin uygulamaya konulmasında rol oynayan Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1983 yılında yayımladığı Milli Kültür Özel İhtisas Raporu'nda net bir biçimde görülmektedir. Raporun giriş kısmında Türk toplumunun hızlı bir sanayileşme ve değişim içinde olduğu belirtilmekte, bu süreçte devletin korunması ve ulusal birliğin parçalanmaması için din kurumuna büyük bir rol düştüğü vurgulanmaktadır (Şaylan, 1987: 67).

senmiştir. İslâmcılar ise kadınların toplumsal konumlarına ilişkin olarak gerçekleştirilen Batılılaşmacı reformların, toplumsal hayatı alt üst edeceği görüşünden hareket ederek kadınları, "geleneklerin koruyucusu" olarak nitelendirmişlerdir.

a- "Batılılaşmanın Göstergesi" Olarak Kadın

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılın başında Avrupa dünyasında yeni bir uygarlığın doğduğu ve buna uymak gerektiği anlaşılmış olsa da buna dair düşüncelerin uygulamaya geçmesi için bir yüzyıldan fazla süre beklenmiş (Berkes, 1975: 20), bu uygulama Tanzimat reformlarıyla somutlanmıştır. Devleti çöküşten kurtarmak üzere hayata geçirilen Tanzimat reformları, ülkenin artık yalnızca askerî alanda değil, yasama, eğitim, yönetim, hukuk alanlarında da yüzünün Batı'ya çevrildiği anı simgeler. Gerçekleştirilen reformlar, sınırlı bir alanda etki göstermiş ve geleneksel yapıları ortadan kaldırmamış olsa bile reformlar aracılığıyla Osmanlı toplumunda, yaşamın eskiden tamamen dinle tanımlanan alanlarının bazıları dinin etkisinden arındırılmış; bu alanlar, Batı medeniyetiyle tanımlanır hale gelmiştir (Berkes, 1997: 55). Böylece Doğu ile Batı arasındaki karşıtlık da belirginleşmiş ve bu karşıtlık, ifadesini, kadınların toplumsal konumuna ilişkin tartışmalarda bulmuştur.

Tanzimat reformları, kadınların yaşantısına yönelik doğrudan hükümler içermese de modernleşmeci seçkinler, Osmanlı toplumsal düzenine ilişkin eleştirilerini büyük ölçüde kadınlar üzerinden yürütmüş; toplumun geri kalmışlığını, kadınların toplumsal konumunun geriliği ile cehaletine bağlamış ve onlara, çözülmesi gereken bir mesele olarak yaklaşmışlardır (Durakbaşa, 1998: 37). Kadının toplumdaki konumunun geri kalmışlığın nedeni olarak kodlanması, sömürge ülkelerde ortaya çıkan milliyetçi projelerle büyük ölçüde benzerlik gösterir. Sömürge ülkelerdeki milliyetçi projeler, sömürgeci söylemin kadına yönelik yaklaşımını içselleştirmiş ve yeniden üretimine katkıda bulunmuştur. Bir başka deyişle Batılı sömürgeciler, nasıl ki Doğulu kadının kade-

rini, sömürge halklarının *barbarlığı ile geriliğinin işareti* ve kendi medeniyetlerinin üstünlüğü sayesinde kurdukları egemenliğin meşrulaştırıcısı olarak kullanmışlarsa; modernist reformcular da kadınların durumunu, geri kalmışlığın işareti olarak görmüşlerdir (Kandiyoti, 1997: 152). Doğulu kadına yönelik oryantalist ve sömürgeci söylemin yeniden üretimi, Osmanlı düşün dünyasında da geçerli olmuştur. Çünkü Nilüfer Göle'nin de ifade ettiği gibi Tanzimat ile başlayan bu süreç,[16] Batı kültürel modelinin bir izdüşümüdür. Batı, modernliğin tanımını üstlendikçe Doğu toplumları iktidarsızlaşmış ve kendi yerlerini Batı'yı model alarak tayin etme durumunda kalmış, tarihlerini sürekli olarak Batı modernliğinin izdüşümünde yakalamaya çalışmışlardır (Göle, 2001: 45). Tam da bu nedenle kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesi, Batılılaşmanın göstergelerinden biri olarak görülmüş ve kadınlar, gelenekçiler ile modernleşmeciler arasındaki sınırda tanımlanmıştır.

Tanzimat dönemi romanı, kadının toplumdaki yerine ilişkin algının örneklerini sunması açısından verimli bir kaynaktır. Şerif Mardin'e göre toplumsal ve siyasal değişmenin yarattığı sorunları inceleyen bu tezli romanlar, en çok iki konu üzerinde durmuştur: Kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması (Mardin, 2001: 31). Şinasi'nin ünlü *Şair Evlenmesi* adlı oyunundan başlayarak Namık Kemal, Şemsettin Sami, Ahmet Midhat Efendi gibi dönemin önde gelen isimleri, eserlerinde evlilik ve boşanma âdetleri etrafında kadınların toplumsal konumlarına yönelik eleştirilerini yapılandırmıştır.[17] Bu eserlerde kadınların konumları,

16 18. yüzyılın başından itibaren Batı'nın üstünlüğü fark edilmiştir ancak bunun resmî bir belgeyle dile getirilmesi, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'yla olmuştur. Tunaya'ya göre daha öncekilerin hepsinden daha Batılı olan bu hat, Osmanlı yöneticilerinin Batı karşısında bir çeşit aşağılık duygusuna kapıldıklarını da gösterir (Tunaya, 1960: 32).

17 Kadınların konumuna ilişkin meselelerin ele alındığı eserler arasında Namık Kemal'in *Zavallı Çocuk*, Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-u Talat ve Fitnat*, Ahmet Midhat'ın *Felsefe-i Zenan* ve *Diplomalı Kız* adlı eserleri sayılabilir.

katı geleneklerin ve geriliğin işareti olarak kodlanmıştır (Mardin, 2001; Kandiyoti, 1997). Bu durum, modernleşmeci seçkinlerin, kadını, Osmanlı toplumunun baskıcı yönleriyle ilgili olarak kendi tahammülsüzlüklerinin sesiyle özdeşleştirmeye hazır olduğunu (Kandiyoti, 1997: 139); kadın meselesinin tartışılmasının, aslında kadın hakları adına değil, toplumsal eleştiri alanı olarak ya da eski ve yeni toplumsal formların çatışma alanı olarak gündeme geldiğini (Durakbaşa, 1998: 37) göstermektedir.

Modernleşmeci seçkinler, kadınların konumuna ilişkin eleştirilerini, doğrudan İslâm'la ilişkilendirmemişlerdir. Seçkinlerin eleştirilerinin hedefi olan çok karılılık, cariyelik, örtünme ve benzeri sorunların kaynağı İslâm değil, İslâm'ın kötü ya da yanlış yorumları olarak değerlendirilmiştir. Bu yanlış yorumların ortadan kaldırılması ise kadının toplumdaki konumunun düzeltilmesini sağlayacaktır. İslâm'a ilişkin bu yaklaşım, büyük ölçüde Batı'ya ilişkin algıyla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi gibi Batı'ya yönelmek gerektiğini ileri süren seçkinler, Batı uygarlığını bir bütün olarak algılamıyorlardı (Göle, 2001: 54). Namık Kemal'in de içinde bulunduğu Yeni Osmanlılar, Batı'nın üstünlüğünü ve Batılılaşmanın şart olduğunu kabul etmekle birlikte gelenekçiydiler de. Onlara göre Osmanlı tarihinin şanlı zaferlerini, Osmanlı toplumunun sağlam ahlâkını unutmamak, terk etmemek gerekiyordu. Batı'dan alınması gereken şeylerin yanında alınmaması gerekenler de vardı. Yeni Osmanlılar, bu şekilde bir Osmanlı-Batı ya da Doğu-Batı sentezine ulaşılabileceği kanaatindeydiler (Tunaya, 1960: 67). Batı'ya ilişkin bu algı, kadınların toplumsal konumlarına dair tutumu belirlemiştir. Çünkü manevî dünyanın korunması görevi, tıpkı Hindistan milliyetçiliğinde olduğu gibi Osmanlı'da da kadınlara verilmiştir.[18] Örneğin

18 Partha Chatterjee, Hindistan/Bengal'de kadın sorununun milliyetçi paradigmaya nasıl eklemlendiğini incelediği yazısında, çözümlemesine kültürün maddî ve manevî olarak ikiye ayrılmasıyla başlar. Buna göre maddî dünyada Batı üstünken, manevî dünyada Doğu'nun kesin olarak üstünlüğü vardır.

Namık Kemal, İslâmî kurallarının terk edilmesinin ve Batılılaşmanın, rastgele cinsellik anlamına geldiğini belirtmiş; buradan hareketle geleneksellik ile modernlik arasında denge sağlamak için kadınların kapanmasına ilişkin uygulamaların devamında ısrar etmiştir (Göle, 2001: 55; Kadıoğlu, 1998: 91). Geleneksellik ile modernlik arasında denge sağlamanın anlamı, esasen maddî ve manevî dünyalar ayrımını sürdürmek, bir başka deyişle Doğu'nun hâkim olduğu manevî dünyanın Batılılaşmasını engellemektir. Bu durumda, manevî alanla ya da evle tanımlanan kadının Batılılaşması, dengenin yitirilmesi anlamına geldiğinden kadın, bu iki dünya arasındaki sınırda kalmaktaydı. Kadına atfedilen bu denge sağlama rolü, İslâm'ın meşruiyet çerçevesi sağlama işlevini kaybetmesinin ardından da devam etmiştir.

Tanzimat'la birlikte kadınların konumlarının düzeltilmesinin gerekliliğine ilişkin tartışmanın ortaya çıkış nedeni, büyük ölçüde, kadınların geleneksel olarak tanımlanmış annelik rolüdür. Toplumun geri kalmışlığı ile kadının cehaletten kurtarılması arasında kurulan ilişkinin nedeni de çocuklardır çünkü kadın, anne olarak çocuğun terbiyesinden sorumludur. Dolayısıyla kadınların eğitilerek cehaletten kurtarılmaları, annelik vasıflarını daha iyi yerine getirmelerini sağlayacak; böylece yetiştirecekleri çocuklar, devlete ve millete "yararlı" bireyler haline gelebilecektir (Toska, 1998: 71). Bu bağlamda kadınların eğitilmesi ve cehaletten kurtarılmasının, geleneksel olarak tanımlanmış cinsiyetler arası işbölümüne uygun olarak gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Kadınlara yönelik bu yaklaşım, kadınların hak ve özgürlüklerinin ulusal hedefler içinde önemsizleştirilmesine neden olmuştur. Partha Chatterjee de milliyetçi söyleme kadın sorununun eklemlenişini

Sömürgecilerin kovulması için Batı'nın maddî dünyasının sunduğu olanakları almak gerekir ancak manevî dünyanın Batılılaşması yıkım getirir. Bu nedenle bu dünyanın Batı etkisinden korunması gerekir. Manevî dünyanın korunması görevi ise geleneksel olarak evle tanımlanan kadınlara düşmektedir (Chatterjee, 2004).

ele aldığı yazısında, "milliyetçiliğin savunduğu yeni ataerkinin kadınlara yüklediği yeni toplumsal sorumlulukların kadınların özgürleşmesini ulusal egemenlik tarihsel hedefinin içinde eriterek, kadınları yeni, bir o kadar da meşru bir ikincillik konumuna" soktuğunu göstermektedir (Chatterjee, 2004: 121).

Tanzimat reformları, doğrudan kadınların yaşamlarına yönelik bir düzenleme içermese de özellikle kurulan yeni eğitim sisteminden kadınların da yararlanması, uzun vadede kadınların toplumsal konumlarının düzeltilmesini sağlamıştır. Devlet adamı yetiştirme amacıyla kurulan Mekteb-i Mülkiye kadınlara kapalı olmakla beraber, 1842'de verilmeye başlanan ebelik dersleriyle Mekteb-i Tıbbiye'nin kapıları kadınlara açılmıştır. 1859'da kızlar için ilk rüştiye mektebi açılmış, daha sonra kız meslek okulları kurulmuştur. 1869'dan itibaren Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'yle kızların eğitiminin zorunlu hale gelmesi ise bu dönemde kadınlar açısından yapılan en önemli düzenlemedir. Ancak bu nizamnamenin oldukça sınırlı bir çevrede etkili olduğu da bilinmektedir. Bu dönemde üst sınıf ailelerin kızları, konaklarda eğitim görmeye başlamıştır. Konak eğitimi, entelektüel Osmanlı kadınlarının ortaya çıkışına zemin hazırlamış; bu entelektüel kadınlar, Osmanlı kadın hareketinin ileri gelenlerini oluşturmuşlardır (Meriç, 2000: 60-61; Saktanber, 2002: 324-325; Durakbaşa, 2007: 97). Bu dönemin dikkat çekici bir başka özelliği de kadınların, Osmanlı basınında kendilerine yer bulmaya başlaması olmuştur (Çakır, 1996). Kadınlar, ilk olarak, 1868 yılında çıkan *Terakki* gazetesine kimliklerini gizleyen mektuplar göndermiştir. Bu mektuplar, kadınların sorunlarını kamusallaştırmaları bakımından önem taşımaktadır (23). *Terakki*, 1869 yılında kadınlara yönelik *Terakki-i Muhadderat* adlı bir ek çıkarmıştır. Kadınlar, bu ekte imzasız olarak yazdıkları yazılarda, içinde bulundukları durumu sorunlaştırmış ve Avrupalı kadınların konumları ile kendi konumlarını karşılaştırmışlardır. İlk yıllarda kendi toplumsal konumlarını sorunsallaştırırken Avrupalı kadın modelini idealleştirmişler, sonraki yıllarda

bu idealleştirmenin yerini Asr-ı Saadet ve İslâm öncesi Türk toplumlarında kadınların konumu almıştır. Kadınların eğitimlerinin iyileştirilmesini ve Osmanlı kadınlarının erkeklerle eşit haklara sahip olacak biçimde konumlarının yükseltilmesini savunan Osmanlı feministleri, Ayşe Durakbaşa'ya göre modernleşmeci erkek aydınlardan çok da farklı bir yaklaşım içinde olmamıştır. Osmanlı kadınları da tıpkı erkekler gibi İslâmî ilkeleri sorunsallaştırmaktan uzak bir biçimde, bu ilkeler doğrultusunda düşüncelerini şekillendirmişlerdir (Durakbaşa, 2007: 102-105).

Toplumsal alanda yaşanan değişim, başta saray ve çevresi olmak üzere giderek toplumun önemli bir kısmında etkisini göstermiştir. Bu değişim, Osmanlı kadınlarını çocuk terbiyesinden sofra adabına ve okudukları eserlere varıncaya dek yaşamın her alanında eski yaşam tarzlarını terk etmeye zorlamıştır (Toska, 1998: 71). Bu değişimler içerisinde kuşkusuz en çok tartışılanı, giyim kuşamdaki değişikliklerdir. Her ne kadar modernleşme süreci içerisinde erkeklerin kıyafetlerine yönelik düzenlemeler yapılmış olsa da kadınların kıyafetlerine dokunulmamıştır (Aktaş, 2006a: 59). Ancak 19. yüzyılda kadınların kıyafetlerinde önemli değişiklikler baş göstermiş; daha önce Arap giysisi olduğu gerekçesiyle reddedilen çarşaf, kadınlar tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. Zamanla şekli ile renkleri değişen ve peçesi şeffaflaşan çarşaf, yöneticiler tarafından yayınlanan çeşitli fermanlarla yasaklanmak istense de üst üste yayınlanan fermanlardan, bu yasaklara riayet edilmediği anlaşılmaktadır (65-69).

II. Meşrutiyet'in ilanı, kadınların yaşamında önemli değişikliklere sahne olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelmesinin ardından modernleşmeye yönelik reformlar, kadınları da kapsayacak biçimde sürmüştür. Bunların içinde kuşkusuz en önemlisi, kadınların eğitimlerine yönelik olarak yapılan düzenlemelerdir. Nitekim İttihat ve Terakki Cemiyeti, kadınların eğitimi meselesini 1911 yılında programına koymuştur. Bu dönemde kadınlar için lise ve öğretmen okulları ile 1913'te ilk kız lisesi açılmış,

1914'te Darülfünun'a ilk kız öğrenciler kabul edilmiştir. 1917'de ise kızlar için Güzel Sanatlar Okulu ve Konservatuar açılmıştır. 1914'te kız öğrenciler için önce ayrı sınıflarda üniversite eğitimi imkânı sağlanmış, ardından İnas Darülfünunu eğitime başlamış, 1918'de ise karma eğitime geçilmiştir (Durakbaşa, 2007: 102).

Kadınların eğitimi konusundaki bu gelişmelerin yanı sıra II. Meşrutiyet dönemi, kadınların bir kadın hareketi oluşturacak ölçüde örgütlenmeleriyle dikkat çeker. Kadınların örgütlenmesindeki önemli bir unsur, Abdülhamit rejimine karşı muhalefete destek veren kadınlara, kurulacak yeni düzende daha geniş haklar verileceği vaat edilmiş olmasına karşın verilen sözlerin tutulmamasıdır. Bu nedenle kadınlar, önceki dönemden farklı olarak otoriteye karşı tavır almış (Toska, 1998: 75-76), kurdukları dernekler ve çıkardıkları yayınlar aracılığıyla toplumsal konumlarının iyileştirilmesine yönelik taleplerini dile getirmişlerdir. Örneğin, 1913 yılında kurulan Osmanlı Müdafaa-yı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti (Osmanlı Kadınının Hukukunu Savunma Derneği), kadınların toplumsal yaşamla bütünleştirilmeleri ile çalışma yaşamına katılımlarını sağlamayı amaçlamıştır. Cemiyet, kadını kuşatan gelenekler ile kısıtlamalara, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğe, hukuksuzluğa ve eğitimsizliğe karşı mücadeleye yönelmiştir. Bu doğrultuda aile yaşamı ile toplumsal yaşamda yeni bir düzenlemeye gitmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Cemiyet, ayrıca kadınların ev dışındaki giysilerinin düzenlenmesini ve böylece bir millî kıyafet oluşturmayı da amaçlamıştır (Çakır, 1996: 57-59). Cemiyetin yayın organı olan *Kadınlar Dünyası* da bu doğrultuda yaptığı yayınlarla Osmanlı kadınının uyanışında önemli bir rol oynamıştır (91).[19] Ancak ilk kadın dergilerinden başlayarak dikkat çeken önemli bir özellik, kadınların taleplerinin büyük ölçüde aile çerçevesinde tanımlanmasıdır. Bir başka deyişle, özellikle kadınların eğitilmesinin altını çizen görüşler, kadınların "iyi anne", "iyi

19 *Kadınlar Dünyası*'nın Osmanlı kadın hareketindeki yerine ilişkin ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Çakır, 1996.

eş" ve "iyi Müslüman" olma amaçlarını gerçekleştirebilmelerini gerekçe göstermekteydi. Dolayısıyla bu yayınlarda kadınlar, birey ve yurttaş olarak değil, anne ve eş olarak tanımlanmaktaydı (Kadıoğlu, 1998: 92).[20]

20 1869'dan II. Meşrutiyet'e dek kadınlara yönelik pek çok dergi ve gazete yayımlanmıştır: 1875'te yayın ilkesini "Kadınlığa dair nâfi şeylerden bahseder" cümlesiyle özetleyen *Vakit yahud Mürebbi-i Muhadderat*; yine aynı tarihte yayımlanan ve evlilik, eşlerin tutum ve görevleri, çocuk terbiyesi gibi konuların işlendiği *Ayine*; 1883'te kadınları aydınlatmayı hedefleyen *İnsaniyet*; aynı yıl yayımlanan ve ev idaresi, edebî yazılar, tarih, takvim sistemleri gibi bilgileri içeren *Hanımlar*; 1886'da yayın hayatına başlayan ve hem sahibi hem de yazı kadrosunu tamamen kadınların oluşturduğu *Şükûfezar*; 1888 yılında yayınlanan ve kadınların kültür düzeyini yükseltmeyi ve onları dünya kadınlarından haberdar etmeyi amaçlayan *Mürüvvet*; 1889'da yayımlanan ve ev işleri, ev düzeni, çocuk bakımı gibi konuların işlendiği *Parça Bohçası*; 1895'te yayın hayatına başlayan ve amacını, özellikle nesil yetiştiriciliği rolünden ötürü kadınların geliştirilmesi, yükseltilmesi olarak belirleyen, bununla birlikte kadınlara iyi eş ve anne rolünü benimsetmekten öteye geçerek kadınların gelişiminde engel olarak erkekleri gösteren *Hanımlara Mahsus Gazete*; 1906 yılında Kırım'da yayımlanan *Tercüman* gazetesine ek olarak çıkarılan ve Kafkasya'da yaşayan Müslüman kadınlara yönelik *Âlem-i Nisvan*. II. Meşrutiyet'in ilanının ardından ise kadın dergilerinin sayısı önemli ölçüde artış göstermiştir. 1908'de yayınlanmaya başlanan ilmî, edebî ve siyasî *Demet* dergisinin amacı, kadınların fikirlerinin aydınlanmasına hizmet etmek olarak belirtilmektedir. Yine aynı yıl yayımlanan *Mehasin*'de ise çeşitli ülkelerden kadınlar tanıtılmış, kadın faaliyetleri ve derneklerine ilişkin bilgi verilmiştir. Derginin işlediği diğer konular arasında moda, edebiyat ve güzel sanatlar da yer almıştır. 1908'de yayım hayatına başlayan bir başka dergi olan *Kadın*'da ise kadınlık konusu, eğitim ve toplumsal yaşama katılım gibi yönleriyle ele alınmış, ayrıca Batılı kadınların kazanımları anlatılarak başka ülke kadınları hakkında bilgi verilmiştir. Bu dergilerin dışında II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar, daha kısa süreli başka kadın dergileri de yayımlanmıştır: *Musavver Kadın, Kadın, Kadınlar Dünyası, Erkekler Dünyası, Güzel Prenses, Kadınlık, Siyanet, Seyyale, Hanımlar Âlemi, Kadınlar Âlemi, Kadınlık Hayatı, Bilgi Yurdu Işığı, Türk Kadını, Genç Kadın, Kadın Duygusu, İnci, Diyane, Kadınlar Saltanatı, Hanım, Ev Hocası* vb. II. Meşrutiyet döneminde kadınlar, çeşitli gazetelerde de yazılarını yayımlatma olanağına kavuşmuştur: *İkdam, Tanin, Servet-i Fünun, Sabah, Millet* gibi çeşitli günlük gazetelerde kadınlar, sorunlarını tartışarak hak talebinde bulunan yazılar yazmışlardır (Çakır, 1996: 25-37).

II. Meşrutiyet'le birlikte belirginleşen kadın hareketi ve yine bu dönemde devam eden kadınlarla ilgili düzenlemelere koşut olarak, çeşitli düşünce akımlarında da kadın sorunu önemli bir yer tutmuştur. Bunlardan özellikle Batıcılık ve Türkçülük, Kemalizm'e dayanak olması bakımından önem taşımaktadır. İslâm'ı, ilerlemenin önünde engel olarak gören Batıcılar için kadın sorunu, medeniyete erişmek çerçevesinde özel bir önem taşımaktaydı. Tevfik Fikret, Salâhattin Asım, Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi Batıcılığın önde gelen isimlerinin düşünceleri arasında tam bir uzlaşma olmasa da bu düşünürlerde kadının özgürleşmesi meselesi, önemli bir yer tutmaktadır.[21] Çünkü kadının özgürleşmesi, insanlık mertebesine erişmesi anlamına gelmektedir. Ancak kadınlar, sadece kendileri insanlık mertebesine erişmekle kalmayacaklar, ayrıca toplumu da medeniyete ulaştıracaklardır. Bu düşünürler için *geleneğin zembereği* olarak kadınların özgürleşmesi, medeniyetin yolunu da açacaktı. Bu bağlamda İslâmî geleneklerin sembolü olan örtüden vazgeçmek, kadının özgürleşmesini ve dolayısıyla insanlık mertebesine ulaşmasını sağlayacaktı (Göle, 2001: 58-62).

21 Celal Nuri, *Kadınlarımız* adlı kitabında, bu konuda reform isteyen diğer yazarlar gibi İslâm esaslarının kadınları tamamıyla koruyucu olduğu ilkesinden hareket ederek, yanlış alışkanlıklar sonucunda Türk ve Müslüman kadının durumunun bozulduğunu söylemekte ve kadın hayatında değişiklik yapmak için İslâm esaslarından ilham alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre kadınların durumlarının düzeltilmesi çok önemlidir çünkü kadınlar çocukları, çocuklar da büyüdüklerinde devleti ve milleti ıslah edeceklerdir. Abdullah Cevdet ise Celal Nuri'den farklı olarak kadınların durumlarının düzeltilmesinde referans noktası olarak İslâmiyet'i almaz. "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı yazısında, kadınların diledikleri tarzda giyinebilmelerini, kadınların giyimlerine kimsenin karışmamasını, kadınların ve genç kızların erkeklerden kaçmamalarını, Avrupa medeni kanununun kabul edilerek evlenme ve boşanma şartlarının değiştirilmesini, kızlar için diğer okullardan başka bir tıbbiye okulunun açılmasını vb. ister. Bir başka Batıcı Salâhattin Asım ise *Türk Kadınlığının Tereddisi yahut Karılaşmak* adlı kitabında oldukça farklı düşünceler ortaya koymuştur. Çünkü bu eserde İslâm'ın uygulanmasının ve hatta bazı esaslarının, Türk bünyesine uymadığı fikri hâkimdir (Taşkıran, 1973: 60-62).

Yine bu dönemde bir düşünce akımı haline gelen ve Kemalizm içinde önemli bir yere sahip olan Türkçülük akımında amaçlanan, Türk kültürünü İslâm'ın, özellikle de İran ve Arap kültürünün zararlı yönlerinden kurtarmak ve bu eksende yeniden tanımlamaktır. Türkçü akımın ideologu Ziya Gökalp'ın "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde belirlediği üçlü yönelim, bu akımın temelini oluşturur (Tunaya, 1960). Ziya Gökalp, Türk kadınının İslâm öncesi geçmişte saygın bir konumda, erkekle eşit haklara sahipken; yabancı medeniyetlerin, özellikle de İran, Arap ve Bizans'ın etkisiyle bu konumunun bozulduğunu ileri sürmüştür (Taşkıran, 1973: 55-56). İslâm öncesi Türk toplumlarındaki kadının konumunu idealize eden Gökalp, medeniyet ve hars arasında bir ayrım[22] yaparak Türklerin muasır medeniyete katılmak için kendi geçmişini terk etmek zorunda olan başka milletlerin tersine, kendi geçmişlerine dönmeleri gerektiğini savunmuştur. Böylece Türkçüler, bir yandan kadın hakları ve aile konularında millî kültürü göz ardı ederek Avrupa'yı taklit eden Batıcıları eleştirmiş, diğer yandan da çok eşlilik, haremlik-selamlık gibi uygulamaları onaylayan gelenekselci görüşü reddedebilmiştir (Durakbaşa, 2007: 121).

Özetle söylemek gerekirse II. Meşrutiyet döneminde, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının da etkisiyle, ailelerini geçindirmek üzere kadınların çalışmak zorunda kalması, kadınların özel alandan çıkarak kamusal yaşama katılmasını bir anlamda mecbur kılmışsa da gerek yönetici seçkinler, gerekse kadınlar varlıklarını, öncelikli olarak annelik ve eşlikle tanımlamışlardır. Yani kadın,

22 Ziya Gökalp'ın Tönnies'ten aldığı bu ayrıma göre hars yani kültür ulusal iken, medeniyet uluslararasıdır. Bir başka deyişle kültür, "yalnız bir ulusun dinsel, ahlâksal, hukuksal, kurgusal, sanatsal, dilsel, iktisadî ve bilimsel hayatlarının uyumlu bir toplamı" iken, medeniyet "aynı gelişmişlik düzeyindeki birçok ulusların toplumsal hayatlarının ortak bir toplamıdır" (Gökalp, 2007: 59-60). Bu yaklaşıma göre bütün Avrupalı uluslar arasında ortak olan bir Batı medeniyeti vardır ve bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve bağımsız olan ayrı kültürler bulunur (60).

kamusal yaşamda *kendi adına* değil, ailesinin ve milletinin adına var olmak durumunda kalmıştır. Bu dönemde kadınların eğitilmeleri için bir "eğitim seferberliği" söz konusu olmuşsa da bu seferberlik, orta ve üst sınıflarla sınırlı kalmış ve toplumun alt katmanlarına yayılma imkânı bulamamıştır. Üstelik eğitimin amacı, kadınların kendi özgürleşimlerini sağlamaktan ziyade, kadınların kocalarına ve milletlerine yakışır olmalarını sağlamaktır. Bu durum, kadınlar, çıkardıkları yayınlar aracılığıyla kendi adlarına konuştuklarında da ortaya çıkmaktadır. Kadınların özgürleşimi, modernleşmeci amaçlar içerisinde eritilip ikincil konuma itildiğinden, kadınların eğitilmesinin milletin ilerlemesi anlamına geldiği fikri, kadınlar tarafından da savunulmuştur.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte "kadın sorunu", yine modernleşme projesinin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Ancak Cumhuriyet yönetiminin, gerçekleştirdiği laikleştirici reformlar yoluyla yaratmaya çalıştığı *yeni* toplumun en belirgin özelliği, kadınların artan kamusal görünürlüğüdür. Nilüfer Göle'nin ifadesiyle Kemalizm, medeniyet değişimi tasarımıyla kadınlara kamusal görünürlük kazandırmakta; kadınların kamusallık kazanmaları, medeniyet değişikliğinin göstergesi olarak anlamlandırılmaktadır. Çünkü kadınların kamusal görünürlük kazanması, kadının İslâm'ın belirlediği yaşam alanının dışına taşması ve bu alanların Batılı değerlerin etkisi altına girmesi anlamına gelmektedir (Göle, 2001: 100). Kadının İslâmî bağlardan uzaklaştırılması, Kemalist seçkinlerin başlıca amaçlarından biri olmuştur (Kaya, 2000: 200). Zira İslâm, gelişmenin önünde engel olarak görüldüğü ölçüde, İslâmî bağlar içindeki kadın da engel teşkil etmektedir. Burada, tıpkı Tanzimat'tan itibaren olduğu gibi, oryantalist söylemin etkileri açıkça görülür. Mustafa Kemal'in örtülü kadınlara ilişkin sarf ettiği şu sözler, rejimin örtüye yönelik bakış açısını özetlemesi bakımından manidardır:

> Gittiğim yerlerde yüzünü, kıyafetlerinin bir parçası, peçe ya da benzeri bir şeyle örten, bir erkek gördüğünde hemen toparlanı-

veren kadınlar gördüm. Bu davranışın anlam ve ifade ettiği şey nedir? Efendiler, bir ulusun anaları ve bacıları bu garip tavrı, *barbarca tutumu*[23] kabul edebilirler mi? Bu alay edilecek bir konudur. Bu durum, bir an önce düzeltilmelidir.[24]

Mustafa Kemal'in "barbarca tutum" olarak nitelendirdiği bu durum, esasen, rejimin Doğu'ya ilişkin yaklaşımını ortaya koymaktadır. Burada "barbarca tutum", örtünmek ve erkeklerden gizlenmekle eşitlenirken tüm bu olumsuz nitelikler, Doğulu olmaya bağlanmaktadır. Meyda Yeğenoğlu'nun belirttiği gibi Mustafa Kemal'in modernleşmeci projesinin en önemli söylemsel özelliklerinden biri; Doğu-Batı, ilkel-uygar arasında yaptığı ayrımdır (Yeğenoğlu, 2003: 171). Mustafa Kemal'in ve Kemalist seçkinlerin amacı ise bu ayrımlarda ikincileri yüceltmek ve ayrımın ilk kısmında kalanları dönüştürmektir.

Bir medeniyet değiştirme projesi olarak Kemalizm, Batılılaşmanın her alanda (yeme-içme alışkanlıklarından sokakta yürümeye kadar) gerçekleşmesini hedeflediği için giyim-kuşam tarzının Batılılaşmasını da öncelikleri arasına almıştır. Mustafa Kemal'e göre "Uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşam tarzı ile, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar olduğunu göstermek zorundadır" (Göle, 2001: 86). Giyim kuşamın Batılılaştırılması yönünde reformlara gidilmekle birlikte (fesin yasaklanması, şapka giyilmesi, dinî kisvelerin giyilmesinin din adamlarıyla sınırlandırılması) kadınların örtünmesini yasaklayan herhangi bir düzenlemeye gidilmemiştir. 1935 yılında toplanan CHP kurultayında peçenin yasaklanmasına ilişkin bir öneri gündeme gelmişse de öneri kabul edilmemiş, düzenlemenin belediyelere bırakılması karara bağlanmıştır (Arat, 1998: 55).

Örtü yasaklanmasa da kadının İslâmî bağlardan uzaklaştırılması için kapsamlı reformlar yapılmıştır. Bu reformlar içerisin-

23 Vurgu bana ait.

24 Atatürk, 1984: 19.

de öncelikli alanlardan ilki eğitimdir. Kemalist rejim, kadınların eğitimine özel bir önem vermiş, Cumhuriyet'in ilanının ardından okula giden kızların sayısı katlanarak artmıştır. Hâlâ kız çocukların okullaşma oranında sorunlar olmakla birlikte Kemalist rejimle, kadınların eğitilmesi ve meslek sahibi olması açısından önemli gelişmeler olduğunu söylemek mümkündür. Feride Acar, Türkiye'de kadınların yüksek öğretim deneyimlerine ilişkin yaptığı araştırmada, Türkiye'nin bu konuda Batılı ülkelere oranla daha iyi konumda olduğunu; kadın öğrenci ve akademisyenlerin, dünyanın pek çok ülkesinde "erkek alanı" diye tanımlanan alanlardaki yoğunluğunun dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir. Acar'a göre kadınların bugünkü konumlarının temelinde, yukarıdan aşağıya uygulanmış devlet politikaları ve eylemleri yatmaktadır. Ancak bu reformların etkilediği kadınların büyük çoğunluğu kentli, bürokrat kökenli ve üst-orta sınıflardan gelen kadınlardır (Acar, 1996: 197-198). Dolayısıyla Kemalist rejimin etkileri, sınırlı bir alanda kendini gösterebilmiş, toplumun tümüne yayılma imkânı bulamamıştır. Kemalist rejimle birlikte yalnızca belirli sınıflara ait kadınların saygın ve iyi ücret verilen mesleklere yönelmesine ilişkin olarak Ayşe Öncü'nün açıklaması dikkat çekicidir. Öncü'ye göre üst ve orta sınıflardan kadınların serbest mesleklere girişi, Cumhuriyet'in hızlı gelişme koşulları altında kadroları doldurmak için izlenen yöntemin bir sonucudur. Üst ve orta sınıflardan kadınların meslek okullarına yönelmemesi halinde, uzmanlaşmış ve teknik eğitim görmüş seçkin kadroların artışı, zanaatkâr ve köylü kökenli kimselerin kadroya alınmasını gerektirecekti (Öncü, 1981).

Yeni rejimin kadınların eğitimine önem veriyor oluşu, eğitimde cinsler arası eşitliğin uygulandığı anlamına gelmemiştir. Zehra Arat'a göre bu eşitsizlik, okul sisteminde kız-erkek ayrımı, karma okullarda kız-erkek ayrımı ve kız öğrencilerin cinselliğinin açıkça cezalandırılması şeklinde kendini göstermektedir (Arat, 1998: 64). Bu ayrıma, özellikle ders kitaplarındaki cinsiyet rollerine

ilişkin olarak yapılan çalışmalarda dikkat çekilmektedir (Üstel, 2004; Gümüşoğlu, 1998). Bu çalışmaların bulgularına göre kadınlar özel alanla tanımlanmakta, özellikle de annelik rolleriyle öne çıkarılmaktadırlar. Zaten çeşitli araştırmacılar, kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine yönelik reformlara rağmen Kemalist rejimin, kadına yönelik çifte bir söyleme sahip olduğunu göstermiştir: Bir grup seçkin kadının kamusal yaşamda yer alması teşvik edilirken kadınların önemlice bir bölümüne, özel alana dair faaliyetler dayatılmıştır. Kız Enstitüleri ve daha sonra kurulan Akşam Kız Sanat Okulları, kadınların ev işlerini rasyonelleştirmeleri yönünde eğitim vermiştir (Alemdaroğlu, 2005; Arat, 2005; Kadıoğlu, 1999).

Kadınların toplumsal konumlarına ilişkin düzenlemelerin bir başka boyutu, kadınların medeni haklarıyla ilgilidir. İsviçre Medeni Kanunu'nun aynen benimsenmesiyle tek eşlilik, boşanma, miras ve çocukların velayeti vb. konularda kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olmuş ve böylece Tanzimat'tan beri tartışılan kimi konulara nokta konulmuştur. Bu haklar, kadınların İslâmî bağlardan uzaklaştırılması açısından da etkili olmuştur (Arat, 2000: 110). Yine kadınların siyasal katılımları konusunda önemli bir adım olarak Batı ülkelerinden bile önce kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Kadınlara siyasal hakların tanınması, ilk bakışta kadınların siyasal yaşama katılımı konusunda önemli görülebilir. Ancak bu haklara ilişkin değerlendirmeyi yaparken, kadın hareketinin, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bastırılmış olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Nezihe Muhittin, 1923 yılında Kadınlar Halk Fırkası'nı kurmak istemiş ancak rejimin önderleri, böyle bir partinin kurulmasının, CHF'ye olan ilginin azalmasına neden olacağını düşünerek partinin kurulmasına engel olmuşlardır (Arat, 2005: 90). Bunun üzerine Nezihe Muhittin ve arkadaşları, 1924 yılında Türk Kadınlar Birliği'ni kurmuş ancak birlik, 1935'te rejimin artan otoriter eğilimlerine paralel olarak kapatılmıştır. Birliğin kapatılış gerekçesinde, Türkiye'de

artık kadınların haklarını elde ettiği, dolayısıyla birliğin yapabileceği bir şey kalmadığı ifade edilmiştir (Zihnioğlu, 2003: 257-258; Tekeli, 1991: 102).[25] Şirin Tekeli'ye göre tüm bunlara bakıldığında, Cumhuriyet döneminde kadınlara yönelik olarak yapılan reformların kadın hakları adına yapılmadığı, devlet katındaki dönüşümün aracı olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır: Kemalizm, dönemin otoriter/faşist rejimlerinden kendisini ayırmaya çalışırken kadın haklarını araçsallaştırmıştır (Tekeli, 1991: 96). Bir başka deyişle kadın hakları, Batı'ya karşı demokratik bir rejimin göstergesi olarak kullanılmak istenmiştir. Zira Türkiye'de kadınlara siyasal hakları tanınırken aynı dönemde Almanya'da Naziler, önemli kamusal görevlerde bulunan kadınları, tekrar özel alana gönderme yönünde politikalar izlemektedir. Dönemin sloganı "mutfak, kilise, çocuk"tur. Tekeli, bu konjonktürde, Türkiye'de 1935 seçimlerinde 18 kadın milletvekilinin meclise "sokulduğunu" hatırlatmaktadır (96). Ancak meclise giren kadın milletvekillerinin kadınlar adına yani cinsiyet ayrımcılığından kaynaklanan kadın sorunlarıyla ilgili olarak konuşabildiğini söylemek mümkün değildir. Bu dönemde kadınların tüm haklarının zaten "verildiği" düşüncesi hâkimdir. Ayşe Saktanber'in belirttiği gibi Kemalist rejim, kadınlardan eleştirel bir katılım beklememiş; minnettarlıkla donanmış, uyumlu bir yandaşlık talep etmiş ve bunu da büyük ölçüde elde etmiştir. Rejime minnet borcu duymayan kadınları, Halide Edip örneğinde olduğu gibi pasifize etmiştir (Saktanber, 2002: 327).

Kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine ilişkin yasal düzenlemelere ek olarak toplumsal yaşamda kadın ve erkeklerin bir arada bulunması için de çaba sarf edilmiştir. İslâm, yabancı kadın ve erkeklerin bir arada bulunuşunu kesin olarak yasaklar. Osmanlı toplumsal yaşamı ise bu yasağa uygun olarak düzenlenmiş;

25 Bu dönemde kapatılan tek örgüt, Kadınlar Birliği değildir. Türk Ocakları ile Mason Locaları da kapatılmış, böylece siyasal alan devletle sınırlandırılıp özdeşleştirilmeye çalışılmıştır.

toplu taşıma araçlarında, seyir ve gösteri salonlarında, restoranlar gibi kamusal mekânlarda kadınların ve erkeklerin bulunacağı yerler kesin olarak ayrılmıştır. Osmanlı kadın hareketinin önemli isimleri de özellikle bu durumdan yakınmaktaydı. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise yüzyıllardır devam eden bu haremlik-selamlık anlayışı ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. 1924 yılının Aralık ayında İstanbul valisi, yayımladığı bir genelgeyle tüm bu ayrımları ortadan kaldırmak istemiş ancak yüzyıllardır süren geleneklerin, yayınlanan genelgelerle bertaraf edilmesi hemen mümkün olmamıştır (Caporal, 2000: 19-20).[26]

Kemalist rejimin kadın haklarına ilişkin düzenlemeleri, ataerkil örüntülere son vermekten uzaktır. Aslında Kemalizm'le birlikte yeni bir ataerkinin ortaya çıktığını ya da ataerkinin yeniden inşa edildiğini söylemek doğrudur. Ne kadının medeni haklarını düzenleyen yasalar, ne eğitim sistemi, ne de siyasal haklar kadın ve erkek eşitliğini sağlayabilmiştir. Rejim, esasen, geleneksel olarak yapılanmış toplumsal cinsiyet rollerini önemli ölçüde korumuştur. Mustafa Kemal'in şu sözleri, kadının toplumdaki yerini açığa kavuşturmaktadır:

> Büyük atalarımız ve onların anaları, tarihin, vukatın şahadetiyle sabittir ki, cidden yüksek faziletler göstermişlerdir. Burada birçok noktalardan sayabileceğimiz o faziletlerin en büyüğü ve en ehemmiyetlisi kıymetli evlatlar yetiştirmeleriydi. Hakikaten Türk milletini bütün cihanda, yalnız Asya'da değil, Avrupa'da dahi azim satvetler göstermiş olması, mutantan harekât icra eylemiş bulunması, hep öyle kıymetli ataların faziletli evlatlar

26 Batılı yaşam biçiminin bir göstergesi olan Cumhuriyet baloları, kadınların ve erkeklerin bir arada bulunmalarını sağlayan ortamlar olarak düşünülmüştür. Mustafa Kemal, bu balolarda kadın ve erkeklerin dans ederek aralarındaki mesafeyi aşmalarını teşvik etmiştir. Caporal'ın aktardığına göre Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in yıldönümlerinden birinde verilen bir baloda kadınların bir türlü dansa kalkmadığını görünce şöyle demiştir: "Arkadaşlar, dünyada subay üniforması giymiş bir Türk erkeğinin önerisini geri çevirebilecek bir kadının bulunabileceğini düşünemiyorum. Şimdi emrediyorum: Hemen salona dağılın! İleri! Marş! Dans edin!" (2000: 20-21).

> yetiştirmesi ve daha beşikten çocuklarının ruhuna mertlik ve fazilet telkin eylemesi sayesinde idi. Şunu söylemek istiyorum ki, kadınlarımızın vezaifi umumiyede uhdelerine düşen hisselerden başka kendileri için en ehemmiyetli, en hayırlı, en faziletkâr bir vazifeleri de iyi valide olmaktır. (...) Anaların bugünkü evlatlarına vereceği terbiye, eski devirlerdeki gibi basit değildir. Bugünün anaları için evsafı lazimeyi haiz evlat yetiştirmek, evlatlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsafın hamili olmaya mütevakkıftır. Binaenaleyh kadınlarımız hatta erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli daha fazla bilgileri olmaya mecburdurlar.[27]

Mustafa Kemal'in kadınlara biçtiği en önemli rol, Tanzimat ve II. Meşrutiyet'le birlikte kadınlara biçilen rolle hemen hemen aynıdır. Burada kadına, kendi çocuklarının ve tüm ulusun anası olma rolü verilmiştir. Bu noktada üzerinde durulması gereken, kadınlar ile erkeklerin ulus kavramına dâhil edilmelerinin farklı yollarla olduğudur. Bu tespit, milliyetçi akımlara kadınların eklemlenmesini çözümleyen çalışmaların ortak noktasıdır (Kandiyoti, 1997: 149). Cumhuriyet'le birlikte kurulan rejim de bunun istisnası olmamıştır. Mustafa Kemal'in yukarıda alıntılanan sözlerinden de çıkarsanacağı gibi kadınlara, annelik rolleri bağlamında yurttaşlık kimliği verilmiştir. Ancak Cumhuriyet döneminde anneliğin, geleneksel annelikten farklı olacağı da ifade edilmiştir. Buna göre artık anneler, "cahil ve geleneksel" ezilmiş kadın imgesinin karşıtı olarak konumlandırılmıştır: "Eğitimli, genç Cumhuriyet'e yeni nesiller yetiştirecek *modern anne/yurttaş*" (Bora ve Sayılan, 1998: 135). Dolayısıyla kadınların eğitimi, hem kendi çocuklarının hem de ulusun anneleri olarak ulusal gelişmeyi sağlamanın bir yöntemi olarak görülmüş ve kadınların özgürleşimi, ulusal hedefler içinde ikincilleşmiştir. Nitekim dönemin yurttaşlık anlayışının kendisi de kadının bu anlayış içinde nasıl ikincilleştiğini göstermektedir. Görev temelli olarak tanımlanan yurttaşlık, kadınları

27 Atatürk, 1989: 155-156.

ikincil konuma itmekte ve kadınların ulusal entegrasyonunu güçleştirmektedir. Çünkü yurttaşlık, özellikle üç görev bağlamında tanımlanır: Askere gitmek, oy vermek ve vergi vermek. Askere gitmeyen, 1930'lara dek seçme ve seçilme hakkı bulunmayan ve vergi mükellefi kadın nüfusun son derece sınırlı olduğu bir ortamda kadın yurttaş, II. Meşrutiyet dönemindeki gibi erkek yurttaşa lojistik destek sağlama işleviyle yetinmek durumunda kalmıştır (Üstel, 2004: 182-189).

Kadının anne olarak tanımlanmasının bir başka boyutu, kadının cinselliğinin ve bedeninin denetlenmesiydi. Annelik rolleri öne çıkarılan kadınların, giyim-kuşamlarında bir değişim önerilmekle birlikte bu değişim konusunda tamamen özgür biçimde davranmaları karşısında olumsuz bir tavır takınılıyordu. Bu olumsuz tavrı, yine Mustafa Kemal'in sözlerinde görmek mümkündür:

> Filhakika memleketimizin bazı yerlerinde, en ziyade büyük şehirlerinde, tarzı telebbüsümüz, kıyafetimiz bizim olmaktan çıkmıştır. Şehirlerdeki kadınlarımızın tarzı telebbüs ve tesettüründe iki şekil tecelli ediyor; ya ifrat, ya tefrit görülüyor. Yani ya ne olduğu bilinemiyen, çok kapalı, çok karanlık bir şekli harici gösteren bir kıyafet, veyahut Avrupa'nın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arzedilemiyecek kadar açık bir telebbüs. Bunun her ikisi de şeriatın tavsiyesi, dinin emri haricindedir. Bizim dinimiz kadını o tefritten de, bu ifrattan da tenzih eder. O şekiller dinimizin muktezası değil, muhalifidir. Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata, hem fazilete uygundur.[28]

1923 yılında Konyalı kadınlara yaptığı bu konuşmada Mustafa Kemal, kadınları giyimlerinde aşırıya kaçma konusunda uyarmaktadır. Ona göre ne aşırı kapalılık ne de açıklık, Türk kadını için uygun bir giyim tarzıdır. Bu uyarının anlamı, esasen, kamusal alana katılımı teşvik edilen kadının, kadınlığından arınması ya da cinsiyetsizleşmesiydi. Dahası, Kemalist söylemde kadının

28 Atatürk, 1989: 153-154.

kamusal alana katılımının şartı cinsiyetsizlikti. Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı yeni kadının modern ancak gösterişsiz, süsten uzak olması bekleniyor; böylece hem erkeklerin hem de ulusun iffetinin korunması amaçlanıyordu (Saktanber, 2004; Arat, 1998; Bora ve Sayılan, 1998; Kadıoğlu, 1998). Kadının giyimi ve davranışlarıyla cinsiyetinden arınması, aynı zamanda Batılılaşmanın sınırını belirlemekteydi. Bir başka deyişle Doğu ile Batı arasındaki denge, kadının davranış ve giyimiyle sağlanmaktaydı. Doğu ile Batı arasında denge kurulması isteği ise aslında Batıcılığın etkisiyle şekillenen Türk milliyetçiliğinin, aynı zamanda kendisini tanımlamak için Batı'dan farklarını tanımlama zorunluluğunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. "Türk milliyetçiliğinin *fark kurma pratiği*, 'Batı tarafından yok edilmemek için bir fark olarak yerli kültürü korumak' ile 'Batı'ya karşı kendini savunmak için Batıcı olmak' arasındaki gerilim içinde olmuştur" (Sancar, 2004: 204). Bu gerilim, "Batı içinde kalarak aynı zamanda bir fark oluşturma" zorunluluğunun kadınlar üzerinden hayata geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. "Batılı olmayacak olanın temsilini sağlayan göstergelerin, kadın ve aileye odaklanan ve daha çok cinsel ahlâkın düzenlenme alanına yönelmesiyle modern Türk kadını, Batı'dan bir fark olarak *yaratılmak* istenmiştir" (205).[29]

29 Kemalizm'in kadına yönelik bu yaklaşımı, sömürge sonrası toplumlarda 19. yüzyılın ortalarında netleşen milliyetçi paradigmanın kadına yönelik yaklaşımıyla uyum içindedir. Chatterjee'ye göre milliyetçi paradigmanın önerdiği, aslında bir *yeni kadın* tipiydi, bu yeni kadın yeni bir ataerkiye maruz bırakılmıştı. Ataerkinin yeni olmasının nedeni, kadının, hem Batılı kadından hem de geleneksel ataerkide tanımlanan kadından farklı bir biçimde tanımlanmasıydı. *Yeni kadın*, hem yoz Batılı kadın hem de sömürgecilerle ilişki içindeki varlıklı Batılılaşmış kadından üstün olarak konumlandırılmış, aynı zamanda aşağı sınıf kadınlarından da davranışları bakımından üstün olarak görülmüştür. Milliyetçi paradigmada tanımlanan yeni kadın, hem Batılı standartlara göre eğitilmiştir hem de evinin kadınıdır. Burada kadına biçilen rol, yani manevî dünyanın korunup güçlendirilmesi görevi, kadının *kadınlığını* tehdit etmediği sürece kadının kamusal yaşama katılmasını da engellememiştir. Chatterjee'ye göre bu yeni ataerki, zora dayalı bu otoriteyi, tahakkümün tüm hegemonik biçimlerinde olduğu gibi ikna gücüyle birleş-

b- "Geleneklerin ve İslâm'ın Koruyucusu" Olarak Kadın

19. yüzyılda İslâm dünyasının, ancak İslâmlaşma yoluyla geri kalmışlıktan kurtulabileceğini savlayan ve dolayısıyla Batılılaşma hareketlerine karşı çıkan İslâmcılık, Batılılaşma karşıtlığını, kadınların geleneksel konumlarındaki değişimlere muhalefet ederek ifade etme yoluna gitmiştir. Bir başka deyişle İslâmcılar, kadınların toplumsal konumları ve bedenleri üzerinden, geleneklerin ya da İslâmî esaslara göre düzenlenen yaşamın korunmasını hedeflemişlerdir. Bu nedenle İslâmcılar, Tanzimat Fermanı'yla başlayan süreçte kadınların konumuna ilişkin olarak modernleşmeci seçkinler tarafından geliştirilen eleştirilere ve kadınların konumlarının düzeltilmesine yönelik önerilere şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkışın gerisinde, modernleşmenin, geleneksel yaşamı tahrip ettiği, ahlâkî çöküntüye yol açtığı ve İslâm'dan uzaklaşılmasına neden olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu bağlamda İslâmcılar da kadının eğitilmesi, kamusal yaşama katılması, örtünme biçimindeki değişim ve örtünmeden vazgeçilmesi, çok karılılık, cariyelik gibi kurumların kaldırılması, kadın-erkek eşitliği ve benzeri konular etrafında gerçekleşen tartışmalara katılmışlardır. İslâmcılar, bu tartışma konularına ilişkin olarak başlangıçta oldukça katı bir tavra sahip olsalar da giderek bazı alanlarda "yumuşamalar" gözlemlenmiştir. Bu durum, hem değişen yaşam koşullarının hem de siyasal mücadelenin gereği olmuştur.

Kuşkusuz İslâmcılık'ın en katı tavra sahip olduğu konu, kadınların örtünmesidir. Modernleşmeci seçkinlerin, kadınların örtüleri ile toplumun geri kalmışlığı arasında kurdukları bağlantı, İslâmcılık'ta en çok eleştirilen konudur. Örneğin Sadrazam Said Halim Paşa, örtü ile geri kalmışlık arasında bir bağ olamayacağını

tirmiş; bu ikna biçimi, cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin ters yüz edilmiş ideolojik biçiminde kendisini göstermiştir: Kadınların tanrıça ya da anne olarak yüceltilmesi. Kadına yüklenen bu annelik ve tanrıçalık imgesi, evin dışındaki dünyada kadın cinselliğinin silinmesini sağlamıştır (Chattarjee, 2004: 115-121).

vurgulamış (Göle, 2001: 63); kadınların örtünmeyi terk etmelerine yönelik görüşleri ise toplumsal çöküşün en tehlikeli sonuçlarından biri olarak nitelendirmiştir (Şişman, 2005: 68). Said Halim Paşa'ya göre toplumsal yaşamda kadının sahip olduğu özgürlük, ne toplumun yüksekliğini ne de kadının o toplumdaki değerini belirten bir ölçü olabilir (Şişman,2005: 67). Benzer bir biçimde İsmail Hakkı İzmirli de örtüyü, kadınların özgürlüklerini sınırlayan bir unsur olarak gören Batıcılara karşı çıkmıştır. Ona göre örtünün amacı, "Kadınların namuslarını, aşağılık insanların bakışlarından korumaktır." Kadınların namuslarını korumak için örtünmek gereklidir. İzmirli'ye göre örtü, özgürlüğü sağlayan bir şey olmadığı gibi kadınları esaret altına da almaz. (Kara, 1997: 178). Şeyhülİslâm Musa Kâzım Efendi'ye göre ise örtünmek, şeriatın emridir. Bu emre uymamak, hem İslâm'a hakarettir hem de toplum içinde büyük karışıklıklara yol açar (Tunaya, 2003: 94).

Kadınların örtünmesini dinî ve dolayısıyla ahlâkî bir zorunluluk olarak gören, giyim-kuşamdaki değişimi ahlâkî çöküntü ve yozlaşma olarak değerlendiren İslâmcılar, kadınların eğitimi konusunda da ihtiyatlı davranmışlardır. Bu ihtiyatın, temelde iki nedeni vardır: İlki, kadınların geleneksel olarak tanımlanmış görevlerini ihmal etme ihtimaliyken ikincisi, eğitimin evlenme yaşını geciktireceği için zaten savaşlar nedeniyle azalan nüfusun artışının engelleneceği ihtimalidir. Bu iki ihtimal, dönemin önde gelen İslâmcı düşünürleri tarafından ifade edilmiştir: Musa Kâzım'a göre kadınların yaratılışları itibariyle görevleri; evlenmek, çocuk yapmak ve onları yetiştirmek, nesli devam ettirmek ve aile meseleleriyle ilgilenmektir. Erkekler ise çalışıp para kazanmakla yükümlüdür. Dolayısıyla aralarında doğalarının gerektirdiği bir işbölümü söz konusudur. Musa Kâzım'a göre kadınların, Kur'an'da emredildiği şekilde eğitimlerine devam etmeleri mümkündür ancak kadın ve erkek arasında eğitimin derecesi bakımından fark olmalıdır. Kadınların, yukarıda sayılan görevleri yerine getirebilmeleri için ilk, orta ve lise eğitimi almaları yeterlidir ancak

yüksek eğitim almaları şart değildir (Tansuğ, 1998: 136). İsmail Hakkı İzmirli'ye göre ise "Eğitim ve öğretimden maksat milletlerin saadeti olduğundan kadın da erkek gibi eğitim ve öğretime tabi tutulur. Ancak bu husus neslin azalmasına neden olursa, bir fitneye, fesada yol açarsa o büyük fesat ve kötülükten dolayı bu küçük fayda erkekten men olunduğu gibi kadından da men olunur" (Kara, 1997: 180). Yine kadının ev içi görevlerini ihmal etmesi de İzmirli'nin düşüncesinde eğitimin sınırlanmasına imkân tanıyan bir başka durum olarak ortaya çıkmaktadır (180).

Cumhuriyet'in ilanı, İslâmcılar açısından bir dönüm noktasını işaret etmektedir. Yeni rejimin benimsediği laiklik ilkesiyle İslâm, siyasal ve toplumsal dayanaklarından yoksun bırakılarak "şahsî bir vicdan meselesi" olarak tanımlanmış ve böylece kamusal ve siyasal alanın dışına atılmış; uygulanan "katı" laiklik politikası, İslâmcılık'ın "geri çekilmesi"yle sonuçlanmıştır. Dinin devlet denetiminde olduğu bir laiklik anlayışının geçerli olduğu bu dönemde, eğitimin birleştirilmesi (tevhid-i tedrisat) uyarınca medreselerin kapatılması ve din eğitimi veren kuruluşların sınırlanması, Osmanlı dönemi modernleşme hareketlerinden başlayarak gücünü kaybeden ulemanın tamamıyla etkisiz hale getirilmesi ve tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması İslâmcılık'ı besleyen hemen hemen tüm kanalların tıkanması anlamına gelmiştir. Ancak yeni rejimin otoriterliği karşısında İslâmcılık ve İslâmcı gruplar tamamen ortadan kaybolmamış, faaliyetlerini "yeraltından" sürdürmek durumunda kalmışlardır.

Bu baskı ve kontrol mekanizmaları, İslâmcılık'ın Cumhuriyet'le birlikte düşünsel bakımdan sönümlenmesine neden olmuştur. Tunaya'nın ifade ettiği gibi Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında İslâmcılar, II. Meşrutiyet döneminde ortaya koydukları görüşlerden herhangi bir biçimde farklılaşamamışlar; İslâm, Batılılaşma ve manevî dünya gibi konularda aynı görüşleri yinelemiştir (Tunaya, 2003: 188). Bu dönemde yeni olan ise laiklik uygulamalarına dair yapılan eleştirilerdir. Cumhuriyet döneminde uygulanan

laiklik, bir bakıma İslâmcıların hars ve medeniyet ayrımı yoluyla Batı'dan alınması ve alınmaması gerekenler arasında kurmaya çalıştıkları dengeyi yerle bir etmiştir. Bu çerçevede İslâmcıların laikliğe yönelttikleri eleştirilerin temelinde ise söz konusu uygulamanın, gerçek laiklik olmayıp dinsizlik olduğu görüşü yatmaktadır. Ancak devletin İslâmî ilkelere göre düzenlenmesi fikri, ceza yasasının tehdidi nedeniyle açıkça ileri sürülememiş; yalnızca İslâm'dan uzaklaşmanın toplumda manevi bir buhran yarattığı ifade edilebilmiştir (Tunaya, 2003: 189; Duran, 2004: 132).

Bu dönemde İslâmcıların, kadınlara ilişkin yaklaşımında önemli bir değişiklik olduğunu söylemek güçtür. İslâmcılar, kadınların toplumsal konumlarının düzeltilmesine yönelik Osmanlı dönemi modernleşme hareketlerine yönelik tepkilerini, bu dönemde de sürdürmüşlerdir. Bu tepkileri, 1925 yılında İskilipli Atıf Hoca'nın kaleme aldığı *Tesettür-i Şer'i* risalesinden çıkarsamak mümkündür. Risaleye göre kadınlar, mahremleri olan erkekler dışında kimseye vücutlarını gösteremez ve meşru bir sebep olmadıkça evlerinden çıkıp yabancı erkeklerle temas edemez. Örtünme, kadınları evlerinde kalmaya, ev işlerini görmeye, çocukların yetiştirilmesiyle meşgul olmaya sevk eder. Karı-koca arasında işbölümünü ve iktisadî yaşamayı sağlar; ahlâksızlığı ve fuhuşu önler (Tunaya, 2003: 152-156). Risalede ele alınan görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde, İslâmcıların kadınlara ilişkin tavırlarında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rolleri arasında kesin bir ayrım vardır ve kadının, özel alanın dışına çıkması hoş karşılanmamaktadır.

Çok partili yaşama geçişin ardından CHP'nin, laiklik politikasını "gevşetmeye" yönelik olarak yaptığı düzenlemeler,[30] 1950'de

30 1947 yılında toplanan yedinci CHP kurultayında partinin "dar" laiklik tanımı eleştirilmiş ve bu eleştiriler doğrultusunda din politikasında değişikliklere gidilmiştir. Söz konusu değişiklikler, daha çok eğitim alanında yapılmış (imam-hatip kurslarının açılması, Ankara Üniversitesi bünyesinde ilahiyat fakültesi kurulması, ilkokul müfredatına seçmeli din dersi konulması); ay-

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinin ardından yoğunlaşmıştır.[31] Özellikle 1950'lerin ikinci yarısından itibaren tarikatlar ile DP arasında kurulan ittifaklar sayesinde İslâmcılık, siyasal alana girme imkânına kavuşmuştur. Çevrenin merkeze doğru hareketlenmesi anlamına gelen bu durum, İslâmcılık'ın ve İslâmcı grupların kadınlara ilişkin söyleminde herhangi bir değişikliğe neden olmamıştır. Ancak Cihan Aktaş'ın belirttiği gibi 1950'lerden itibaren yaşanan kentleşme, örtülü kadını ev ve özel yaşamla sınırlı bir hayat tarzından çıkmaya mecbur etmiştir. Buna rağmen aile dışındaki hayatın, dindar kadın için tehlikelerle dolu olduğu sıklıkla dillendirilmiştir (Aktaş, 2004: 829).

1960'lar ve 1970'lerde ise önemlice bir kısmı Mısır ve Hint kaynaklı çevirilerden oluşan kaynakların etkisiyle İslâm ve kadın sorunu ele alınmaya başlamıştır. Bu kaynakların etkisiyle yapılan tartışmalarda, İslâm'da kadının yeri belirlenmeye çalışılmış; bu çerçevede kadınların annelik ve eğiticilik rolüne, kadının anne olarak eğitimli olması gerektiğine vurgu yapan pek çok popüler kitap yayımlanmıştır (Şişman, 2005: 73). Çeviri faaliyetiyle birlikte İslâm'da kadın teması etrafında gerçekleşen bu tartışmaların yanı sıra, yine aynı dönemde kurulan çeşitli kadın dernekleri ile bu derneklerin

rıca 1925'te kapatılan türbeler yeniden açılmış ve hacca gideceklerin döviz almalarına izin verilmiştir (Toprak, 1998: 243-244). Yine de laiklik ilkesinden verilen bu kısmî "tavizler", Tek Parti döneminde yeraltına inen İslâmcı gruplar için yeterli görülmemiştir. Zira çok partili yaşama geçişle birlikte kurulan yirmi dört partinin sekizi, programında doğrudan İslâmî temalara yer vermiştir (Tunaya, 2003: 169-170).

31 DP iktidara geldikten sonra, CHP'nin son yıllarında başladığı din üzerindeki devlet baskısını azaltma stratejisini sürdürmüş olmakla birlikte bu durum, DP'nin tamamen laikliğin karşısında olduğuna işaret etmemektedir. DP, laikliği "yumuşatan" uygulamaların yanı sıra *dinî/gerici* eğilimleri de bastırmaya yönelmiştir. Seçimlerden hemen sonra Atatürk'ün heykellerini tahrip etmeye başlayan Ticani tarikatının üyeleri tutuklanmış, benzer biçimde Nakşibendiler, Mevleviler ve Kadiriler ile ilgili yargılamalar da söz konusu olmuştur (Lewis, 2000: 416). Tarikatlara karşı benimsenen bu tavır, İslâmcı basına da yansımış, *Büyük Doğu, Sebilürreşat* ve *İslâmiyet* gibi dergilere davalar açılmıştır (Ahmad, 1996: 365).

düzenledikleri konferanslar ve çıkardıkları yayınlar, örtülü kadın kamusallığının oluşmasında önemli rol oynamıştır. Bu derneklerden biri olan "Hanımlar İlim ve Kültür Derneği", 1973'te kurulmuş ve 1976'da da *Şadırvan* adlı bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Şule Yüksel Şenler ve arkadaşlarının kurduğu "İdealist Hanımlar Derneği" ve Fevziye Nuroğlu ile arkadaşlarının kurduğu "Mukaddesatçı Hanımlar Derneği", bu dönemde kurulan dernekler arasında yer almaktadır. Daha çok kandil, fetih günü gibi İslâmcı kesimler için özel sayılan günlerde toplantılar düzenleyen bu dernekler, özellikle kadınları konu olan konferanslar düzenlemişlerdir (Aktaş, 2006b: 44-46). Kadınların dernekler etrafında örgütlenmeye başlamaları, evlerinden çıkarak kamusal alan deneyimi edinmeleri bakımından önemli olmakla birlikte söz konusu derneklerin faaliyetlerinin daha çok "tesettürü yaygınlaştırmak, tesettürdeki *yanlış* yönelimlerin önüne geçmek, kadınların ev kadınlığı ve annelik gibi konularda eğitilmesini sağlamak" (Aktaş, 2006b: 47) olduğu düşünüldüğünde derneklerin, aslında kamusal alan deneyimini sınırlandırıcı ve kadını yine özel alanla tanımlayan yönelimlerinin olduğunu görmek zor değildir. Bir başka deyişle dernekleşmenin kendisi, kamusallık yönünde atılmış bir adım olmakla birlikte söz konusu derneklerin, amaçları bakımından kadınların kamusallaşmasını önlediklerini söylemek mümkündür.

Örtülü kadınların bu "kısmî" kamusal alan deneyimleri karşısında İslâmcı kesimlerin, daha doğrusu İslâmcı erkeklerin tavrı ikili olmuştur: İlk olarak kadının, ev kadınlığı ve annelik gibi vasıflarını zedelemeden sosyal faaliyetlere katılabileceği düşünülmüş; ikinci olarak ise kadını çalışmaya teşvik eden, hatta zorlayan hayat şartları sorgulanmış ve işsizlik probleminde kadınların çalışma hayatına atılmalarının rol oynadığı savunulmuştur. Kadının toplumdaki yerini tartışan yazarlar, mevcut şartlarda bu yerin iyi tespit edilemediğini ve bu yüzden de kadının fıtratının getirdiği hizmetlerde "aksamalar" görüldüğünü ileri sürmüştür (Aktaş, 2006b: 47-48).

1980'ler ise örtülü kadınların, artık üniversite eğitimi için talepkâr olduğu ve taleplerini kamusal alanda dile getirmeye başladıkları yıllar olmuştur. Aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği gibi 12 Eylül askerî darbesinin ardından kadınların örtülü olarak üniversite eğitimi görmeleri, çeşitli genelgelerle ve yasalar yoluyla engellenmiş ve bu yasaklar, 1983 yılından itibaren kadınların, daha önce örneği görülmedik biçimde meydanlara çıkarak haklarını talep etmelerine yol açmıştır. Ancak örtülü kadınlarla ilgili olarak yapılan araştırmalar, kadınların üniversite eğitimini çalışma yaşamına katılmak üzere değil; iyi eş ve iyi anne olabilmek ve İslâm'ı tebliğ etme görevini daha iyi yerine getirebilmek üzere talep ettiğini ortaya koymaktadır (Göle, 2001; Aktaş, 1992; Acar, 1995). Kadınlar arasındaki bu yönelimi, İslâmcı kadın dergilerinde de gözlemlemek mümkündür. 1980'lerde yayımlanmaya başlanan *Kadın ve Aile* ile *Bizim Aile* dergileri üzerine yapılan araştırmalar, bu dergilerde, kadınların anne, eş ve ev kadını rollerine ağırlık verildiğini; kadının ev dışı yaşamına yani eğitim, çalışma ve kamu yaşamına katılmaya ilişkin boyutlara ise görece daha az değinildiğini göstermektedir (Acar, 1995; Arat, 1995; Sallan-Gül ve Gül, 2000). Feride Acar'a göre bu dergiler, kadının eğitimi konusunu, kadının çalışmasından ayırmakta ve böylece kadının kamusal yaşama katılmasının bu iki boyutu, farklı biçimlerde değerlendirilmektedir. İslâm'ın, ilmi, kadın ve erkek herkese farz kılmasından hareket ederek kadınların eğitimine karşı çıkılmazken, çalışma yaşamına katılmalarına daha az hoşgörüyle yaklaşılmaktadır (Acar, 1995: 84). Bu bağlamda, kadınlara yönelik bu dergilerin, İslâmcı söylemdeki hâkim anlayışı yeniden ürettiklerini söylemek mümkündür. Dergiler, çoğunlukla toplumsal cinsiyetçi yapılanmanın, kadınları özel alana ilişkin faaliyetlerle tanımlamasına/sınırlamasına uygun bir anlayışa dayanmakta ve dolayısıyla kadınların kamusal yaşama katılmaları yönünde herhangi bir itki yaratmaktan uzak durmaktadır. Bunun istisnasının *Mektup* dergisi olduğunu belirtmek gerekir. Yine Acar'a göre *Mektup*, diğer dergilere

oranla kadınların ev dışı yaşamına daha fazla ağırlık vermektedir. Ancak bu ev dışı yaşam, daha çok kadınların İslâm'ın yayılması amacı uğruna yüklenmeleri öngörülen "mücahide" rolüyle tanımlanmaktadır. Bir başka deyişle bu dergi, kadının geleneksel eş, anne ve ev kadını rolünden çok, İslâm'ın tebliğ edilmesini kendine amaç edinen aktivist bir kadın imajı sunmaktadır (Acar, 1995: 85). Kadınların İslâm'ı tebliğ etme amacıyla kamusal alana katılımlarını öngören bu yaklaşım, kadınların kendi adlarına bir kamusallık oluşturmaları yerine, onları İslâmcılık'ın hegemonya mücadelesi içinde eritmektedir. Kadınların kamusal alana kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmek üzere değil, İslâm'ı yaymak ve İslâmcılık'ın güç kazanmasını sağlamak üzere girmesi amaçlanmaktadır.

Kadınların daha büyük bir projenin içinde eritilmelerinin bir başka örneği, 1990'larda türbanlı kadınların Refah Partisi çatısı altındaki siyasal mobilizasyonunda da karşımıza çıkmaktadır. 1980'lerin sonunda, ilk olarak İstanbul'da kurulan hanım komisyonunun gösterdiği performansın fark edilmesi ve Necmettin Erbakan'ın da onay vermesiyle birlikte RP, ülke çapında bu komisyonların yaygınlaştırılmasını sağlamıştır. Türban yasağına karşı mücadele veren kadınlar ile ev kadınlarını mobilize eden hanım komisyonları, kurdukları örgütlenme tarzıyla, partinin 1994 ve 1995 seçimlerinde sağladığı başarılarda kilit bir rol oynamıştır (Çakır, 2000: 14). Partinin seçmen kitlesinin genişletilmesinde etkili olan kadınlar, 1980'lerde türbanlı kadınların üniversite eğitimi alma gerekçelerini İslâm'ı tebliğ etmek olarak açıklamalarına benzer biçimde, siyasete girişlerini "Allah'ın rızasını kazanmak" olarak ifade etmişlerdir (Eraslan: 2000: 219). Dolayısıyla kadınların siyasallaşması, yine kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmek üzere değil, kendilerinin içinde eridiği ve ikincil bir konuma girdiği daha büyük bir davaya hizmet etmekle mümkün olmuştur. RP içinde aktif olarak rol alan kadınlar, parti içindeki erkek egemen hiyerarşiyi kır(a)mamışlardır. Komisyonlarda aktif

olarak görev alan Sibel Eraslan, parti içindeki kadınların konumunu "hikmetli sessizlik" olarak nitelendirmekte ve partide kadın muhalefetinin ortaya çıkamamasını, kadınların parti sayesinde yakalanan "kısmî özgürlüğü" her şeye rağmen sürdürmek istemeleri olarak açıklamaktadır (Eraslan, 2000: 220).

1970'lerden itibaren çeşitli dernekler ve konferanslar aracılığıyla, 1980'lerden itibaren ise artan kadın dergileriyle İslâmcı kadınlar, bir kamusallık yaratmaya başlamış olmalarına rağmen İslâmcılık'taki hâkim paradigmayı yeniden üretmekten öteye gidememiş; farklı bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlayamamışlardır. Bir başka deyişle, kendileri üzerinden yürüyen tartışmalara katılmaya başlayan İslâmcı kadınlar, mevcut tartışmaların sınırları dışına çıkamamış; kamusal alana katılımlarını özgürleşimci taleplerle birleştirememişlerdir. Zira onlar da kendilerini öncelikli olarak ev içi rolleriyle tanımlamaya devam etmişlerdir. Bu nokta ise Batıcı/Kemalist kadınların durumlarıyla benzerlik taşımaktadır. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde kadınlar, bir biçimde kendileri hakkında sürdürülen tartışmanın bir parçası olmayı başarsalar da tartışmanın parçası olmaları, *kendi adlarına* konuşmaları anlamına gelmemiştir.

İslâmcı kadınların kendileriyle ilgili tartışmalara katılımlarında kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getir(e)meyişleriyle ilgili bu durum, 1980'lerin sonunda bir grup İslâmcı kadın yazarla birlikte dönüşmeye başlamıştır. Bu *kısmî* dönüşüm, 1987 yılında Ali Bulaç'ın *Zaman* gazetesinde feminizm karşıtı bir yazı yayımlamasıyla gündeme gelen tartışmayla belirginleşmiştir. Mualla Gülnaz, Elif Halime Toros, Yıldız Ramazanoğlu, Tuba Tuncer gibi İslâmcı kadın yazarlar, aynı gazetede yayınladıkları yazılarla Bulaç'a karşılık vermiş, yazılarında yalnızca Kemalizm'in modernleşmeci perspektifini değil, aslında İslâmcı erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu ve İslâm'ın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını iddia ettikleri baskıları sorunlaştırmışlardır. Feminist nitelemesini doğrudan kabul etmemekle birlikte feminizmin

kavramsal araçlarından yararlanarak, toplumsal konumlarına dair eleştirilerini yapılandıran yazarlar, kadınlıklarını reddettikleri ve feminizmi benimsedikleri gerekçesiyle gerek diğer İslâmcı kadınların gerekse erkeklerin yoğun muhalefetiyle karşılaşmışlardır. Yazarlara yönelik bu tepki, esasen, İslâmcı kadınların kamusal alan taleplerini özgürleşimci taleplerle birleştirmelerinin İslâmcı kesimler arasında hoşnutsuzluk yarattığına işaret etmektedir. Bu hoşnutsuzluk, kadınların kendilerinden beklenen, İslâm'ın ya da İslâm'la tanımlanan "geleneklerin simgesi" olma rolünün dışına taşma taleplerinden kaynaklanmıştır.[32]

3- "Başörtüsü"nden Türbana Türkiye'de İslâmî Örtünme Sorunu: Krizler ve Yasal Düzenlemeler

Örtülü kadının kamusal alandaki varlığına ilişkin ilk sorun, 1968 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın derslere alınmamasıyla ortaya çıkmıştır. Babacan'ın derslere alınmamasıyla üniversitede başlayan boykot, örtünün kamusal bir sorun olarak varlığını ortaya koymakla birlikte, konunun yaygın biçimde tartışılması için 1980'li yılları beklemek gerekmiştir. 12 Eylül 1980 darbesinin hemen ardından 20 Aralık 1980 tarihli YÖK genelgesiyle üniversitelerde başörtüsü yasaklanmıştır. 22 Temmuz 1981'de Bakanlar Kurulu'nda alınan kararın 7 Aralık 1981'de *Resmi Gazete*'de yayımlanmasıyla kadın öğrencilerin başörtüsüyle derslere giremeyeceği ilan edilmiştir. Yine aynı yıl "Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevliler ile Öğrencilerin Kılık ve Kıyafetlerine Dair Yönetmelik" başbakanlık tarafından çıkarılmış ve 10 Ocak 1983'te uygulanmaya başlanmıştır (Aktaş, 2006b: 68; Aksoy, 2005: 164).

6 Kasım 1983 seçimleri sonucunda ANAP'ın hükümeti kurma yetkisini elde etmesiyle, 12 Eylül 1980'de başlayan askerî yönetim

32 Bu tartışmanın ayrıntılarına ikinci bölümde geniş biçimde yer verildiğinden burada ana hatlarıyla değinilmiştir.

sona ermiştir. ANAP'ın iktidar ve Turgut Özal'ın da başbakan olması, başörtüsü yasakları konusunda esnek bir tavır sergilenmesine neden olmuş; Özal, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı'yla işbirliği yaparak sorunu çözme yolunda çaba göstermiştir. Özal ve Doğramacı'nın ürettikleri ilk çözüm, 10 Mayıs 1984 tarihli genelgeye dönüşmüştür. Genelgeyle yükseköğretim kurumlarında bazı kadın öğrencilerin başörtüsü kullandıkları ve bunun önlenmesi gerektiği belirtilmiş ancak "modern" bir şekilde "türban" kullanılabileceği ifade edilmiştir. Bu genelgeyle birlikte, başörtüsü ile türban arasında bir ayrım yapılmış; başörtüsü yasaklanırken türbana izin verilmiştir. Genelgeyle tanımlanan türban, boynu ve kulakları açıkta bırakıp saçları kapatan bir çeşit başlıktır. Ancak 8 Ocak 1987 tarihinde YÖK Öğrenci Disiplin Yönetmeliği'ne eklenen maddenin *Resmi Gazete*'de yayımlanmasıyla türban da yasak kapsamına alınmıştır (Aktaş, 2006b: 90; Aksoy, 2005: 171-172, 174).

1987 yılında yapılan genel seçimlerden hemen sonra Özal, yeniden türbanın serbest bırakılması için yasa tasarısı hazırlığına başlamıştır. ANAP Malatya Milletvekili Bülent Çaparoğlu'nun öncülük ettiği çalışma sonucunda yasa çıkmıştır ancak Cumhurbaşkanı Kenan Evren, "türbanlılar tamam ama çarşaflı ve mayolular da gelirse ne olacak" diyerek yasayı veto etmiştir. Bunun üzerine Turgut Özal ve Avni Akyol, İhsan Doğramacı ve Kenan Evren'le konuşup uzlaşıya varmış ve böylece YÖK Disiplin Yönetmeliği'nde değişiklik yapılmıştır. Bu değişiklikle birlikte türbana özgürlük sağlayan yeni yasa, Aralık 1988'de Meclis'ten geçirilmiştir. Evren, yasayı bu kez veto etmeyip imzalasa da Anayasa Mahkemesi'ne iptal istemiyle başvuruda bulunmuş; mahkeme, 26 Mart 1989 yerel seçimlerinden hemen önce türban yasasını iptal etmiştir. Bu iptal kararının ardından başta İstanbul olmak üzere ülkenin pek çok şehrinde geniş katılımlı protesto mitingleri düzenlenmiştir.[33]

33 *Yeni Şafak*, "Ara çözüm 'türban'," 9 Mart 2005; "Anayasa Mahkemesi'nin türban ile ilgili kararı," http://www.belgenet.com/yasa/iptal/k3511.html

Mahkemenin iptal gerekçesini dikkate alan ANAP, 25 Ekim 1990'da yükseköğretim kurumlarında İslâmî örtünmeye serbestî getiren üçüncü kanunu çıkarmıştır. Bu yeni düzenlemede eklenen 17. madde farklı biçimde yazılmış, maddede dinden bahseden hiçbir kelime kullanılmamış ve "yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydıyla, Yüksek Öğretim Kurumlarında kıyafet serbesttir" hükmü getirilmiştir. Bu defa SHP, iptal talebiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuş, ancak mahkeme iptal talebini reddetmiştir. Böylece 2547'nin ek 17. maddesi uyarınca üniversitelerde her türlü kılık ve kıyafet serbest olmuştur.[34] Türban konusundaki serbestî, 28 Şubat sürecine kadar devam etmiştir.

1996 yılında kurulan RP-DYP koalisyonu, türban meselesinin seyri açısından çok önemli bir dönemeci imlemektedir. Bu dönemde RP'nin iktidar ortağı olmasıyla avukatlar, adalet bakanının izniyle duruşmalara türbanlı olarak girmeye, türbanlı yargıç stajyerleri kura çekme törenlerine katılmaya başlamıştır. Ayrıca Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu, türbanlı stajyerlerin yargıçlık ve savcılık yapabileceğine oybirliğiyle karar vermiştir. Bunlara ek olarak Erbakan'ın, Ekim 1996 sonunda yaptığı açıklamayla okullarda türban sorununun olmayacağını ifade etmesi ve koalisyonun diğer ortağı Tansu Çiller'in bu açıklamaya olumlu tepki vermesi sonucu Adalet Bakanlığı tarafından "Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık Kıyafetini Düzenleyen Yönetmelik"in 5. maddesinde yapılacak bir değişiklikle yasağın aşılması düşünülmüştür. Bu amaçla hazırlanan tasarı, 1997 yılının Ocak ayında gündeme gelmiş ve Bakanlar Kurulu'nda imzaya açılmıştır. Ancak bu tasarı, koalisyon ortakları arasında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuş; DYP'li bazı milletvekillerinin karşı çıkışları sonucunda tasarı geri çekilmiştir (Aksoy, 2005: 200-201).

RP-DYP koalisyon hükümetinin 28 Şubat süreciyle birlikte istifa etmesinin ardından türbanla ilgili olarak bir dizi düzenleme

34 *Yeni Şafak*, "Ara çözüm 'türban'," 9 Mart 2005.

yapılmıştır. Ancak bunlar, daha ziyade memurları ilgilendiren düzenlemelerdir. 23 Mart 1998 tarihli 657 Sayılı "Devlet Memurları Kanununun 125. Maddesinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Tasarısı"nda, devlet memurluğundan çıkarılmayı düzenleyen E bendinin (a) alt bendi girişi, "Yıkıcı veya bölücü veya cumhuriyetin niteliklerinden herhangi birisini değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik veya bunlara aykırı eylem ve diğer faaliyetlerde bulunmak" olarak düzenlenmiştir (Aksoy, 2005: 202).

MGK'dan çıkan, "Kıyafet Kanunu'na aykırı olarak ortaya çıkan uygulamalara kesinlikle mani olunmalı" şeklinde bir "tavsiye" kararı sonrasında YÖK, bir genelge aracılığıyla tüm üniversitelerde yasağın uygulanmasını talep etmiştir. Böylece bu dönemde üniversitelerde türban yasağı yeniden uygulanmaya başlamıştır. Özellikle İstanbul Üniversitesi, yasağın uygulanmasındaki katı tavrı nedeniyle dikkati çekmiş; yasak kısa sürede diğer üniversitelere de yayılmış ve 2002 yılı sonu itibariyle tüm üniversitelerde uygulanır hale gelmiştir. Yasağın yanı sıra, türban kullanımını engellemek üzere, İstanbul Üniversitesi'nde rektör yardımcısı Nur Serter'in yönetiminde bir uygulama başlatılmıştır: Kayıt yaptırmaya gelen başörtülü öğrencilere başlarını açmaları yönünde psikolojik telkin ve baskının yapıldığı ikna odaları *icat edilmiştir.* Elbette yasak ve "ikna" stratejilerinin karşısında çeşitli üniversitelerde protesto eylemleri yapılmış, dahası yasağın hukuka uygun olmadığı iddiasıyla Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurulmuştur. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisiyken getirilen türban yasağı nedeniyle okuldan uzaklaştırılan Leyla Şahin, iç hukuk yollarının tükenmesi nedeniyle 1998 yılında AİHM'e başvurmuştur. Bu dava 2004 yılında sonuçlanmış; mahkeme, Türkiye üniversitelerindeki başörtüsü yasağının insan hakları ihlali oluşturmadığını açıklamıştır (Özkan, 2005: 33-34, 54-55).[35]

35 Ayrıca bkz., *Yeni Şafak*, "2005: Başörtüsü yılı," 10 Mart 2005.

2000-2001 öğretim yılında yasak, imam-hatip liselerinde de uygulanmaya başlanmıştır. İHL'lerle ilgili bir başka uygulama ise temel eğitim süresinin sekiz yıla çıkarılarak bu liselerin orta kısımlarının 1997-1998 eğitim yılında kapatılması olmuştur. Sekiz yıllık eğitim yasasının yanı sıra YÖK, üniversiteye girişte alan sınırlaması uygulamasına giderek tüm meslek liseleri mezunlarıyla birlikte İHL mezunlarını, sadece kendi branşlarını seçmek durumunda bırakmıştır. Bu düzenlemeye göre meslek lisesi mezunlarının, kendi branşları dışındaki bir branşı tercih etmeleri durumunda katsayıları düşmektedir. Bu iki düzenleme, İHL'lerin sayısının ve İHL'lere olan talebin düşmesine neden olmuştur.

Yine bu dönemde meydana gelen bir diğer gelişme, 1999 genel seçimlerinde Fazilet Partisi'nden milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın, türbanlı olarak mecliste yemin etmek istemesidir. Daha adaylığı açıklandığı günden itibaren medyanın gündemini meşgul eden Kavakçı, yemin günü meclis genel kuruluna girmiş ancak DSP'li milletvekillerinin protestoları nedeniyle yemin edememiş, daha sonra ise vatandaşlıktan çıkarılmış ve milletvekilliği düşürülmüştür. Kavakçı'yla aynı dönemde MHP'den meclise giren türbanlı milletvekili Nesrin Ünsal ise örtüsünü çıkararak milletvekili yeminini etmiştir.

28 Şubat'la birlikte şiddetlenen türban yasakları nedeniyle çeşitli örgütlenmelere gidilmiştir. "Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER)", 15 Şubat 1999 tarihinde "kıyafetleri gerekçe gösterilerek ayrımcılığa uğrayan öğrenci ve değişik meslek mensupları tarafından kurulan bir insan hakları derneğidir."[36] Yine aynı yıl kurulan "Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜR-DER)" de "Türkiye'de ve tüm dünya genelinde yaşanan zulümlere, haksızlıklara ve adaletsizliklere İslâmî kimliği esas alan

36 "Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER)", http://www.ak-der.org/?p=about_us&lang=tr&m=829a56cc8ffa56209e3a10b80d0bbdf8

bir perspektifle tavır almayı ibadet bilen bir anlayışın temsilcisi"[37] olarak faaliyet göstermektedir. ÖZGÜR-DER, özellikle başörtüsü yasaklarını protesto konusunda etkin bir rol oynamıştır. 2005 yılının Ocak ayında ise başörtüsü mağduriyetinin giderilmesi ve dinî özgürlükler üzerindeki yasakların kaldırılması için Mazlum-Der, Hak-İş, Memur-Sen, Milli Gençlik Vakfı, Alperen Ocakları, Anadolu Gençlik Dernekleri, ÖNDER, İLKDER ve HUDER gibi sivil toplum kuruluşlarından oluşan "İnanç Özgürlüğü Platformu" kurulmuştur. 2005 yılını "Başörtüsüne Özgürlük Yılı" ilan eden platform, konuyu gündemde tutacaklarını, sivil eylemlerini tüm yurda yaymak için illerde teşkilatlanacaklarını ve her hafta aynı saatte aynı şekilde eylem yapılacağını açıklamıştır.[38]

Millî Görüş çizgisinden ayrılan kadroların kurdukları Adalet ve Kalkınma Partisi, 2002 yılında yapılan seçimlerde tek başına iktidar olmuştur. İktidara geldikten hemen sonra AKP yöneticileri, gündemlerinde türban sorunu olmadığını belirtmiş, böylece türbanın serbest bırakılmasına ilişkin bir düzenleme yapmayacaklarının sinyalini vermiştir. Ancak 2004 yılında doğrudan türban düzenlemesi adı altında olmamakla birlikte, Türk Ceza Yasası'nda yapılan değişiklikler sırasında AKP'li milletvekilleri, eğitim ve öğretimi engelleyen kamu görevlilerine iki ila beş yıl arasında hapis cezası verilmesine ilişkin olarak Meclis Adalet Komisyonu'na bir önerge vermişlerdir. "Türbanın önünün açılması" olarak değerlendirilen bu önerge, komisyonda reddedilmiş ve bu tarihten sonra uzunca bir süre türbana yönelik bir düzenleme gündeme getirilmemiştir.[39] Ancak AKP'li milletvekillerinin ve bakanların büyük çoğunluğunun eşlerinin türbanlı olması, "türbanın devlete sızması" olarak algılanmış ve bu durum, çeşitli "türban krizlerinin" yaşanmasına sebep olmuştur. Dönemin meclis başkanı

37 "Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (Özgür-Der)'nin tanıtım metni," http://www.ozgurder.net/news.php?no=437

38 *Yeni Şafak*, "2005: Başörtüsü yılı," 10 Mart 2005.

39 *Hürriyet*, "Türban krizi çözüldü," 5 Temmuz 2004.

Bülent Arınç'ın, türbanlı eşiyle beraber cumhurbaşkanını uğurlamasının ardından ortaya çıkan türbanlı protokol tartışması; 2003 yılındaki 29 Ekim resepsiyonuna türbanlı eşlerin çağrılmaması; cumhurbaşkanının oğlunun düğününe eşi türbanlı olan milletvekillerinin tek başlarına davet edilmesi vb. olaylar, devlet/devletçi seçkinler ve hükümet arasında türban sorunu etrafında şekillenen çatışmalar olarak ortaya çıkmıştır.

Türbanın önündeki engellerin kaldırılmasına ilişkin olarak en son düzenleme, AKP ile MHP arasında kurulan bir ittifakla gerçekleştirilmek istenmiştir. 2008 yılının Ocak ayındaki İspanya gezisi sırasında başbakanın, türban sorununun çözülmesi gerektiğine ilişkin açıklamalarının ardından MHP, Anayasa'nın 10. maddesinde değişiklik öngören bir yasa teklifi hazırlamıştır. Bu teklifi "olumlu ancak yetersiz" bulan AKP, daha sonra MHP'yle bir araya gelerek 28 Ocak günü, Anayasa'nın 10. ve 42. maddeleri ile Yüksek Öğrenim Yasası'nın Ek 17. maddesinde yapılacak değişikliklerle sorunu çözmek üzere mutabakata varmışlardır. Türbanın yükseköğretimde serbest bırakılmasını içeren Anayasa değişikliği teklifinde Anayasa'nın, "Kanun önünde eşitlik" başlıklı 10. maddesinin son fıkrasına, ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında" ibaresi eklenmiş, bu değişiklikle madde, "Devlet organları ve idari makamları, bütün işlemlerinde ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadır" haline gelmiştir. Anayasa'nın "Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi" başlıklı 42. maddesine ise "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir" şeklinde yeni bir fıkra eklenmiştir. Yasa teklifi, 9 Şubat 2008 günü yapılan ikinci tur oylamayla kabul edilmiş, ancak yasanın meclisten geçmesinin hemen ardından iki parti arasındaki mutabakat, Yüksek Öğretim Yasası'nın Ek 17. maddesinde yapılması öngörülen değişiklikle ilgili olarak bozulmuştur. AKP, bu konudaki düzenleme

için CHP'nin Anayasa Mahkemesi'ne yaptığı başvurunun sonucunun beklenmesinden yana görüş bildirmiş, MHP ise değişikliğin hemen yapılması gerektiğini savunmuştur. Cumhurbaşkanının yasayı onaylamasının ardından CHP, Anayasa Mahkemesi'ne başvuruda bulunmuş, mahkemenin kararının beklendiği süreçte türban konusunda tam anlamıyla bir kaos yaşanmıştır. Üniversite rektörlükleri farklı uygulamalar sergilemiş, bazı üniversitelerde Anayasa değişikliğinin yeterli olduğu görüşünden hareketle türbanlı öğrencilerin üniversitelere girmesine izin verilmiştir. Yasağı devam ettiren üniversitelerin bulunması nedeniyle YÖK başkanı, türbanın üniversitelerde serbest bırakılmasına ilişkin bir yazı göndermiş; yazıda, Anayasa değişikliğinin yeterli olduğunu, yasadaki değişikliğin beklenmesine gerek olmadığını ifade etmiştir. Bu yazının ardından Tüm Öğretim Elemanları Derneği, Üniversite Konseyleri Derneği'nin yanı sıra çok sayıda öğretim üyesi, türban genelgesinin gruplaşmalara yol açacağını ve Yükseköğretim Yasası'nın YÖK başkanına böyle bir yetki vermediğini ileri sürerek yürütmenin durdurulması ve iptali için Danıştay'a başvurmuş; Danıştay, yazıyı genelge niteliğinde kabul ederek yürütmeyi durdurmuştur. Son olarak Anayasa Mahkemesi, 5 Haziran 2008'de türbanın üniversitelerde serbest bırakılmasına ilişkin Anayasa değişikliğini, Anayasa'nın 2, 4 ve 148. maddelerine aykırı bularak iptal etmiş ve yürürlüğünü durdurmuştur.[40]

Türban sorunu, yalnızca İslâm ülkelerine ilişkin bir sorun olmayıp, göçlerle ulusal sınırları içinde Müslüman nüfusun arttığı Avrupa ülkelerinde de tartışma gündemlerinden birini oluşturmaktadır. Kamusal bir mesele olarak türban sorununun hukukî boyutuna bakıldığında Avrupa Komisyonu ve Avrupa Parlamentosu düzeyinde bu konuya ilişkin merkezi bir politika bulunma-

40 *Radikal*, "Danıştay: YÖK Başkanı'nın türban yazısı hukuka aykırı," 12 Mart 2008; "Anayasa Mahkemesi başörtüsü düzenlemesini iptal etti," 5 Haziran 2008, http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/107443/anayasa-mahkemesi-basortusu-duzenlemesini-iptal-etti

dığı görülmektedir. İlke olarak, dinin kamusal alandaki varlığı da dâhil olmak üzere kamu otoriteleri ile dinsel gruplar arasındaki ilişkiler, Avrupa Birliği üyesi ülkelerin düzenlemesine bırakılmıştır. Gerek bu ilişkileri düzenleyen yasalar gerekse doğrudan türban konusundaki düzenlemeler, ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir (Shadid ve Van Koningsveld, 2005: 39).

Düzenlemelerin üye ülkelere bırakılmasına rağmen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararları düzeyinde, din özgürlüğüne yönelik bir kanun dizisinden söz etmek mümkündür. AİHS'nin din özgürlüğünü düzenleyen 9. maddesinin ikinci paragrafında, "Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir" denilmektedir. AİHM'in türban konusunda verdiği kararlar da bu bağlamda anılabilir (Shadid ve Van Koningsveld, 2005: 40). AİHM, türban yasağına ilişkin olarak yapılan başvurularda genellikle davacının aleyhine karar almaktadır.[41]

Üye ülkeler düzeyinde bakıldığında İngiltere ve İsveç gibi ülkelerde türban, kamusal bir sorun olarak tali bir konumdayken Fransa, Almanya, Belçika ve Hollanda'da türbanın yoğun kamusal tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Tartışmaların ana ekseni, türbanlı kadınların üniversitelerde okuması değildir. Bu ülkelerin hiçbirinde üniversitelerde türban yasağı bulunmamak-

41 2001 yılında İsviçre'de yaşayan bir öğretmen, türbanın yasaklanmasının sözleşmenin 9. maddesine aykırı olduğu gerekçesiyle dava açmış, ancak mahkeme bu başvuruyu reddetmiştir. Mahkemenin gerekçesi, öğretmenin sınıfta türban takmasının, öncelikli olarak dinî duygularını kendi öğrencilerine, diğer öğrencilere ve ebeveynlerine yönelik bir ihlal olarak değerlendirmiş ve ayrıca devletin tarafsızlık ilkesine yönelik bir tecavüz olarak nitelendirmiştir (Shadid ve Van Koningsveld, 2005: 41-42). Türkiye'den yapılan başvurularda da benzer kararların alındığı hatırlanabilir. Leyla Şahin'in yaptığı başvuruda mahkeme, Türkiye üniversitelerindeki başörtüsü yasağının insan hakları ihlali oluşturmadığını açıklamıştır.

tadır. Türbanla ilgili tartışmalar, esas olarak ilk ve ortaöğretim kurumlarında okuyan öğrenciler ile kamu kurumlarında çalışan türbanlı kadınlarla ilgilidir. Tartışmaların şekillenmesinde, 11 Eylül olaylarının ardından ortaya çıkan İslâmî terör korkusunun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarihten önce, türbanla ilgili meselelerde sorun, din özgürlüğü lehine çözülürken 11 Eylül'ün ardından Fransa, Almanya ve Hollanda'da türbanın ve burka gibi diğer örtünme biçimlerinin okullarda ve kamu kurumlarında yasaklanmaya başlandığı görülmektedir.

Fransa'da 2004 yılında kabul edilen yeni laiklik yasasıyla ilk ve orta dereceli devlet okullarında öğrencilerin dinsel semboller kullanması yasaklanmıştır (Yükleyen ve Kuru, 2006: 24-26). Aslında daha yeni laiklik yasası çıkmadan da Fransız okullarında benzer uygulamalar gözlenmiştir. 2003 yılında Yahudi asıllı Fransız yurttaşı iki kız öğrenci okuldan uzaklaştırılmış; uzaklaştırma kararı, yetkililerce Fransız eğitim sisteminin laik olmasıyla temellendirilmiştir.[42]

İki buçuk milyona yakın Türk'ün yaşadığı Almanya'da ise türban, bireysel dinî özgürlüklerin gereği olarak yorumlanmıştır. Ancak bu özgürlük, daha çok öğrencileri kapsamakta, devlet okullarında çalışan öğretmenler için farklı düzenlemeler söz konusu olmaktadır. Bir başka deyişle Türkiye'de de tartışılan hizmet alan-hizmet veren ayrımı, Almanya'da geçerlidir. Hizmet alan pozisyonundaki öğrencilerin türban takması sorun teşkil etmezken, hizmet veren pozisyonundaki öğretmenlerin türban takması, devletin dini tarafsızlığını korumak üzere yasaklanmaktadır (Yükleyen ve Kuru, 2006: 38-39).[43]

42 *Sabah*, "Türban takmak inanç mı yoksa siyasi bir simge mi?," 15 Ekim 2003. Fransa'daki türban yasağına ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Benhabib, 2006: 191-205. Fransa'da türbana ilişkin uygulamaların Türkiye'yle karşılaştırmasına ilişkin olarak bkz. Gökarıksel ve Mitchell, 2005.

43 Bu konuda Almanya'da yaşanan en önemli tartışma, 1995'te Alman vatandaşlığına geçen Afgan asıllı Fereshta Ludin davasıdır. Devlet okullarında

Hollanda'da İslâm'la ilgili tartışmaların odağında, eğitim kurumlarında türban kullanımı yer almaktadır. Bu ülkede yaşanan tartışmalar, Fransa'da olduğu gibi şiddetli olmamakla birlikte Fransa'daki gelişmeler, bu ülkeyi de etkilemiştir. Daha önce türbanla ilgili olarak ortaya çıkan sorunlar, yüksek idarî ve hukukî makamların din özgürlüğünü dikkate alarak türban takanların lehine verdiği kararlarla çözülmekteyken (Yükleyen ve Kuru, 2006: 52) 2004 yılından itibaren türban konusundaki gerilim, Hollanda'da da yansımasını bulmuş ve aynı yılın sonunda İslâm'da kadının rolüyle ilgili bir film çeken yönetmen Theo Van Gogh'un öldürülmesinin ardından ülkedeki dinî özgürlükler tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar çerçevesinde, 2005 yılında Hollanda Parlamentosu'nun kabul ettiği bir önergeyle, yüzü kapatan giysilerin giyilmemesi yönünde toplumda genel bir yasaklama kararı alınması tavsiye edilmiş, 2008 yılında ise burkanın yasaklanması gündeme gelmiştir. Ancak söz konusu yasak, türbanı değil, kimliğin tanınmasını olanaksızlaştıracak örtünme biçimlerini kapsamaktadır.[44]

Belçika'da türban konusundaki tartışmalar, 1989'dan bu yana gündemdedir. 1989'da bir okulda türbanın yasaklanmasının ardından sorun, yasağın tarafsızlık ilkesini ihlal ettiği ve bireylerin, kamu düzenini ihlal etmedikleri sürece dinsel inançlarının özgürce ifade edilmesi gerekliliği şeklinde çözülmüştür. Ancak bu

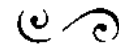
türbanlı olarak ders vermek isteyen Ludin, türbanın inancın dışavurumu olduğu ve bu nedenle de okullarda taşınması yasak olan parti amblemlerine benzediği gerekçesiyle işe alınmamıştır (Karakaşoğlu-Aydın, 1999: 71). Ludin'in açtığı davayla başlayan hukukî süreç, 2003 yılının Eylül ayında Anayasa Mahkemesi'nin kararıyla son bulmuştur. Mahkeme, öğretmenlerin türban kullanmasını yasaklayan bir yasa olmadığını belirtmiş, ancak aynı zamanda eyalet parlamentolarının türban yasağına yasal temel oluşturmak için serbest olduğunu karara bağlamıştır (*Radikal*, "Alman türban kararı," 25 Eylül 2003, http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=89929).

44 "Hollanda'da yüzü kapatan giysilere kamuda yasaklama," http://www.nethaber.com.

sorunun çözülmüş olması, türban etrafındaki tartışmaları sonlandıramamıştır. Okulların kendi içtüzüklerine dayanarak türbanı yasaklaması bağlamında türban meselesi sıklıkla tartışılmıştır. Bu tartışmaların temel ekseni, yasalar arasındaki hiyerarşinin, içtüzüklere dayanan yasaklamalarla bozulması olmuştur (Shadid ve Van Koningsveld, 2005: 54-58). Son olarak 2006 yılında işten çıkarılan türbanlı öğretmenle ilgili olarak Danıştay, okullarda başörtüsünü yasaklama yetkisinin okul idarelerinde olmadığına, bu yetkinin ancak Flaman ve Valon toplumundaki devlet okullarının başı olan Yüksek Eğitim Konseyi'ne ait olduğuna hükmetmiştir. Devlet okullarındaki "tarafsızlık" ilkesinin pratikte başörtüsünün yasaklanmasını gerektirmediğine yer verilen bu karar, Belçika'da devletin tarafsızlık ilkesi ile dini özgürlükler konusundaki tartışmaları yeniden canlandırmıştır.[45]

45 "Belçika'da türban yasağı Danıştay'dan döndü," 24 Ekim 2007, http://www.treunews.com/tr/avrupa/belcikada-turban-yasagi-danistaydan-dondu-7.html

İkinci Bölüm



Modernlik-Geleneksellik Karşıtlığı Düzleminde İslâmcı Söylemde Türban Sorunu ve Kamusal Alan

1980'lerin başında, 12 Eylül yönetimince başörtüsünün üniversitelerde yasaklanmasıyla başlayan türban sorunu bağlamında İslâmcı söylemde, hegemonik kamusal alan-özel alan tasavvuru aşındırılmaya ve dönüştürülmeye çalışılırken modernlik-geleneksellik karşıtlığından yararlanılmıştır. Bir başka deyişle İslâmcı söylemin hegemonya mücadelesini sürdürdüğü düzeylerden biri, modernlik-geleneksellik karşıtlığıdır. Hegemonya mücadelesinin bu karşıtlık düzeyinde yürütülmesinin başat nedeni, özellikle Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketlerinin meşruiyet zemininin bu karşıtlık temelinde yaratılmasıdır. Batı karşısında geri kalmışlığın temel nedeninin geleneklere bağlılıktan kaynaklandığına ve gerilikten kurtulmanın, geleneklerin terk edilip modernliğin benimsenmesiyle mümkün olabileceğine dair görüş, gelenek ile modernlik arasında bir karşıtlık kurmuş ve geleneğin modernlikle yer değiştirmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Ayrıntılarına ileride değinilecek olan bu karşıtlık çerçevesinde İslâm'ın, geleneklerle eşdeğer kılınarak geriliğin kaynağı olduğuna ilişkin açık ya da örtük biçimde ifade edilen görüş karşısında İslâmcılık, bu eşdeğerliliği kırmak istemiş, bu karşıtlıktaki olumlu ve olumsuz anlamları ters yüz etmeye çalışmıştır.

1980'lere dek daha çok "Batı'nın tekniğini alıp ahlâkını almamak" şeklinde özetlenebilen bir yaklaşımın baskın olduğu İslâmcı söylemde, bu tarihten sonra bir karşı hegemonya yaratmasına koşut olarak modernlik ve geleneksellik kutuplaşmasındaki pozisyonunda dönüşümler görülmeye başlamıştır. İslâmcı söylemde, hegemonya mücadelesi boyunca bir yandan türbanın kamusal görünümü aracılığıyla İslâmî yaşam biçiminin görünürlüğüne olanak tanımak için "kadın hakları", "insan hakları", "laiklik", "din ve vicdan özgürlüğü" vb. modern/seküler/Batılı kavram ve yaklaşımlara dayanma yoluna gidilmiştir. Öte yandan İslâmcı söyleme içkin olan Batı karşıtlığı hâlâ yerini korumakta, bu karşıtlık gerektiğinde devreye sokulmakta ve yine buna bağlı olarak Batılı yaşam biçiminin "ahlâksızlığı" karşısına konumlandırılan İslâmî gelenek

ve bu geleneğin simgesi olan türban savunulmaktadır. Çelişkili gibi görünen bu iki yaklaşım, esasen, İslâmcı söylemin hegemonik performansını artıran bir işlev görmektedir: Modern/seküler/Batılı düşünsel araçlardan yararlanarak gerek Batı'nın gerekse Türkiye'de Kemalizm'le aralarına mesafe koymaya çalışan liberal kesimlerin gözünde meşruiyet arayışına girmekteyken, Batı karşıtlığını koruyarak da Türkiye'deki muhafazakâr toplumsal tabanıyla olan bağını korumaya çalışmaktadır. Bu tavır da büyük ölçüde muhafazakâr popülizmin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak şurası açıktır ki İslâmcı söylemde modern/seküler/Batılı düşünsel araçlara, türban yasağına karşı çıkmak üzere başvurulması, araçsal bir nitelik taşımaktadır. Zira Batı'dan özellikle türban meselesi bağlamında gelen olumsuz kararlar karşısında Batı karşıtlığı harekete geçmekte, Batılı düşünsel araçlara başvuru ise türbana özgürlük talebi çerçevesinde yalnızca İslâmî yaşam biçimiyle sınırlı kalmaktadır.

Bu bölümün amacını da bu bağlamda ortaya koymak gerekmektedir. İslâmcı söylem, hegemonik kamusal alan tasavvurunu İslâmî sembollerin kamusal alana girmesine izin verilecek şekilde dönüştürmeye çalışırken farklı söylemlere eklemlenmekte ve bazı söylemler yerinden edilmektedir. Modernlik-geleneksellik karşıtlığı düzleminde sürdürülen hegemonya mücadelesinde İslâmcı söylemin hegemonik performansını artıran en temel unsur, modernliğin demokratik açılımlar içeren düşünsel unsurlarından kendi toplumsal tabanının "mağduriyetine" işaret ederken yararlanıyor olmasıdır. Toplumsal alanda düşüncesini ifade etme, örgütlenme, siyasal faaliyet gösterme konularında hâlihazırda var olan sınırlamalar bir yana bırakılarak yegâne baskının türban yasağı olduğuna dikkat çekilmesi, İslâmcı söylemin diğer toplumsal farklılık ve kimlik talepleriyle arasına mesafe koyduğunu açıkça göstermektedir. Böylece İslâmcı söylem, kendi toplumsal tabanının İslâmî ve geleneksel taleplerinin kamusal alana sızmasına önayak olmak için, modernliğin hem düşünsel hem de teknik

araçlarından pragmatik bir biçimde yararlanmaktadır. Bu bölümde, tam da İslâmcı söylemde modernlik ve geleneksellik arasındaki karşıtlığın hegemonik mücadele boyunca bu şekilde nasıl araçsallaştırdığı çözümlenmektedir.

1- Modernleşmeci/Kemalist Söylemde Modernlik-Geleneksellik Karşıtlığının Kuruluşu

Jürgen Habermas, "modern" sözcüğünün "modernus" şeklindeki Latince haliyle ilk kez 5. yüzyılda, resmen Hıristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırt etmek üzere kullanıldığını belirtir. Habermas'a göre içeriği değişse de "modern" sözcüğü, daima kendini eskiden yeniye geçişin sonucu olarak görmek için antik çağ ile kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir. Buna göre insanlar, 17. yüzyıl Fransası'nda olduğu kadar, 12. yüzyılda da kendilerini modern olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede modern terimi, Avrupa'da her zaman yeni bir dönemin bilincini ifade etmiş ve antik çağlılarla kendisi arasında yeniden ilişki kurulan dönemlerde ortaya çıkmıştır (Habermas, 1990: 31-32). "Yeni bir dönemin bilinci" olarak modern sözcüğünün tarihi 5. yüzyıla dayanmakla birlikte, modernliğin başlangıcı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Habermas, modernliğin ben-bilincinin Aydınlanma'yla birlikte 18. yüzyıla dek ifade edilmediğini, bu yüzyılda Batı'nın ben-bilinci açısından kopuşunun geçmişte, 1500'lü yıllarda sabitleştirildiğini belirtmektedir. Bir başka ifadeyle yeni dünyanın keşfi, Rönesans ve Reform Avrupa'nın toplumsal, kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir dönüşümün başlamasına neden olmuş, modern zamanlar ile Ortaçağ arasındaki eşiği meydana getirmiştir (West, 1998: 22-23).

Best ve Kellner'ın belirttiği gibi Marx, Weber ve diğer düşünürler tarafından kuramsallaştırıldığı biçimiyle modernlik, Ortaçağ'ı ya da feodalizmi izleyen çağa gönderme yapan

tarihsel bir dönemleştirme terimidir. Descartes'la başlayarak Aydınlanma'ya ve bunların kuramsal izleyicilerine kadar uzanan kuramsal modernlik söylemleri, aklı, bilginin ve toplumdaki ilerlemenin kaynağı olmasının yanı sıra hakikatin imtiyazlı mevkisi ve sistematik bilginin temeli olarak görmüştür (Best ve Kellner, 1998: 15). Bu bağlamda Alain Touraine'in de ifade ettiği gibi Weber'in "büyünün bozulması", "akılcılaştırma", "dünyevileştirme" gibi kavramlarının modernliği tanımlamada son derece verimli olduğu söylenebilir (Touraine, 1994: 45). Ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel dönüşümlere gönderme yapan modernliğe geçiş ise Abel Jeanniere'ye göre bilimsel, endüstriyel, siyasal ve kültürel olmak üzere dört devrimle mümkün olmuştur. Bilimsel devrim Newton'la başlamış, onunla birlikte iki dünya görüşü arasındaki kopuş ortaya çıkmıştır. Bu sayede Tanrı tarafından yönetilen bir doğadan kendini düzenleyen bir doğaya, Tanrı'nın istemlerinden doğa yasalarına geçilmiştir. Siyasal devrimde kopuş ise modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da, daha sonra ise Fransa'da belirişiyle işaretlenir. Siyasal devrimle birlikte radikal biçimde farklılaşan, iktidarın temeli olmuştur. İktidarın kaynağı, Tanrı olmaktan çıkarak halka geçmiş; böylece otoritenin doğası ve iktidarın kaynağı, köklü bir değişime uğramıştır. Kültürel devrim, yeni bir dünya görüşüyle birlikte gelişen düşünce hareketini ifade etmektedir. Aydınlanma'yla birlikte düşüncenin laikleştirilmesi, kurumsallaşmış dinin eleştirilmesi, toplumsal yaşamın temellerinin rasyonel olup dinin bu temeller arasında olamayacağı anlayışını içermiştir. Endüstriyel devrim ise emeğin soyutlanmasıyla karakterize olur; insanla doğa arasında aracı olan teknik yapının giderek daha büyük bir özerklik kazanması anlamına gelir. Emek sürecinin üretici insana değil, makineye bağlanmasını ifade eden endüstriyel devrimle birlikte insan, artık kendisi ile doğa arasında aracılık eden bir alanda cereyan eden sürecin başlatıcısı konumundan çıkmıştır (Jeanniere, 2000: 97-102).

Klasik sosyoloji teorilerinden başlayarak pek çok teorisyen, modernliği bir "değişim" temelinde tanımlamıştır.[46] Modernleşme kuramlarının temelinde de bu "değişim" kavramı yatmaktadır. 1950'lerden itibaren bir okul haline gelmekle birlikte, kökenleri Weber'e dek uzanan bu kuramlar, "değişim" kavramıyla, Batı ülkelerinde ulaşılmış gelişme çizgisine doğru bir farklılaşmayı ifade eder. Bu farklılaşma iktisadî, toplumsal ve kültürel alanlarda gerçekleşir. Burada değişme kavramı, gelişme olgusu ve bu olgunun temsil ettiği Batı düzeyini işaret eder. Dolayısıyla da modernleşme, bütün gelişmekte olan toplumların, Batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlamına gelir. Modernleşme kuramlarının temelinde Marx, Weber, Durkheim, Tönnies'ten[47] başlayarak "modern olan" ile "geleneksel olan" arasında olduğu varsayılan bu karşıtlık yatar. Bir başka deyişle modernleşme kuramları, her şeyden önce "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanır (Aydın, 2000; Köker, 1995). Modernleşme kuramları, "geri kalmış" toplumların, ancak Batı'nın geçirdiği aşamaları takip ederek ve dolayısıyla kendi "geri kalmışlıklarına" neden olan yapı, kurum ve düşünüş tarzlarını terk ederek modern olabileceğini varsayar.

46 Giddens'a göre çeşitli kuramsal gelenekler, modernliğin doğasını yorumlarken tek bir egemen dönüşüm dinamiğine bakma eğilimindedir. Buna göre Marx'tan etkilenen yazarlarda, modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü güç kapitalizm iken Durkheim, Saint-Simon geleneği doğrultusunda modern kurumların doğasını endüstriyalizm temelinde incelemiştir. Weber ise bir endüstriyel düzenin varlığı yerine kapitalizmden söz etmekle beraber, Marx'tan ziyade Durkheim'ın çizgisine yakındır. Weber'in nitelendirdiği anlamda rasyonel kapitalizm, aslında Marx'ın kullandığı kapitalizmden farklı bir anlam taşır. Teknolojide ve insan faaliyetlerinin bürokratik biçimde örgütlenişinde ifade edildiği biçimiyle rasyonelleşme, anahtar konumdadır (Giddens, 1998: 19-20).

47 Modern ile geleneksel arasındaki karşıtlık, Marx'ta feodal toplum ile kapitalist toplum; Weber'de geleneksel otorite ile yasal-rasyonel otorite, Durkheim'da mekanik dayanışma ile organik dayanışma, Tönnies'te cemaat ile cemiyet arasında yapılan ayrımlarda ortaya çıkar.

Modernliğe özgü ikili düşünme kalıpları –modern-geleneksel, Batı-Doğu, akıl-din, medeniyet-hars vb.- ile bu ikilikler çerçevesinde düşünme tarzı, Osmanlı toplumunda 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Burada dikkati çeken nokta, modernliğin ikili düşünme kalıplarının, ancak modern kurumların benimsenmesinden sonra görülmesidir (Kadıoğlu, 1999: 26). Söz konusu ikiliklerin ancak modern/Batılı kurumların aktarılmasından sonra gündeme gelmiş olmasının, Osmanlı Devleti'nin modernleşme bağlamıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Bilindiği gibi Batılılaşma yoluyla modernleşme hareketleri, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki "geri kalmışlığının" önlenmesi, bir başka deyişle devletin ihyası ve muhafazası amacıyla başlatılmıştır (Berkes, 1975; Tunaya, 1960). Tam da modernleşme hareketlerinin devleti kurtarma ya da var kalma amacıyla başlatılmış olması, modernliğin *ethos*undan önce kurumlarının ülkeye girmesinin temel nedeni olmuştur. Ayşe Kadıoğlu'nun belirttiği gibi Tanzimat dönemi modernleşme hareketleri, *nizam için terakki* anlayışıyla belirlenmiştir ve bu yönüyle de *terakki için nizam* anlayışının geçerli olduğu Cumhuriyet döneminden ayrılmaktadır (Kadıoğlu, 1999: 27). Modernleşme hareketlerinin bu anlayış doğrultusunda biçimlenmiş olması, III. Selim'den itibaren süregelen "eskinin yanında yeniyi kurma" (Tunaya, 1960) yaklaşımıyla da kendini göstermektedir. Osmanlı modernleşmeci seçkinleri, önceleri yeniçeriler ile ulemanın, yeniçeriler lağvedildikten sonra yalnızca ulemanın engellemeleriyle karşılaşmış olsalar dahi, geleneksel kurumları kaldırma konusunda çok da kararlı olmamışlardır. 19. yüzyılın Osmanlı modernleşmeci seçkinleri, devletin güçlendirilmesini ve korunmasını Batılılaşmaya bağlamış olmaları itibariyle modernleşmeci olsalar da aynı zamanda gelenekçiydiler de (Tunaya, 1960: 67).

Cumhuriyet'in ilanından sonra Batılılaşmanın, devletin muhafazası ve ihyası için başvurulan bir "kurtuluş reçetesi" olmaktan ziyade bir proje olarak kendi başına bir amaç haline dönüştürülmesi, Osmanlı *ethosundan* kopuşla mümkün olmuştur.

Bu kopuşta laiklikle birlikte pozitivizm önemli rol oynamıştır. Aslında pozitivizm, Yeni Osmanlılar'dan başlayıp Jön Türkler-İkinci Meşrutiyet-İttihat ve Terakki hattını izleyen süreçte önem kazanmaya başlamıştır. Taner Timur'a göre bu durum rastlantı değildir. Zira Osmanlı modernleşmeci seçkinler, Batı'nın üstünlüğünü açıklayabilecek bir sihirli değnek aramışlardır. Pozitivizm ve dayandığı bilim anlayışı, hem Batı'nın üstünlüğünü açıklaması hem de Hıristiyanlığa bulaşmamış olması nedeniyle bu arayışa önemli bir yanıt oluşturmuştur (Timur, 1993: 132). Tam da bu nedenle Jön Türkler'den itibaren etki alanı genişleyen pozitivizm, Batı'nın kültürelci olmayan bir yorumu anlamına gelmiştir. Kültürelci olmayan Batı yorumundan kasıt, Batı'nın Hıristiyanlığın ve onun kültürel geleneklerinin dünyası olarak değil, prensip olarak evrenselleştirilebilir bir ilkeden, yani akıldan hareketle kavranmasıdır (Toker ve Tekin, 2002: 83). Ancak Osmanlı aydınları arasında pozitivizm oldukça dar bir biçimde anlaşılmış, daha çok Fransız değişkesi, o da yüzeysel biçimde, örnek alınmıştır.[48] Pozitivizmden etkilenen Osmanlı aydınları, pozitivizmin epistemolojisi değil, daha çok siyaset öğretisi üzerinde durmuşlardır. Bu ilginin nedeni, Osmanlı aydınlarının devleti kurtarma ve ona yeni bir düzen verme arzularıydı. Jön Türkler arasında yaygınlaşan bu siyaset öğretisi uyarınca, Batı'yı "ileri" kılan koşulların Osmanlı Devleti'nde de yaratılması ve Osmanlı Devleti'nin geleceğinin de Batı ülkelerinin geleceğinden farksız olması düşünülmekteydi (Özlem, 2002: 96-97). Bir başka deyişle Batılı olmayan toplumların da Batılı sosyal ve siyasal bir düzeni kurma imkânı, pozitivist

48 Pozitivizm, Fransa'da epistemolojide rasyonalist, toplum teorisinde holistik/bütüncü ve siyaset teorisinde "merkeziyetçi/laisist/üsttenci ve otoriter"dir. Bunun karşısında İngiltere'de ise epistemolojide neredeyse tümüyle duyumcu ve deneyci, toplum teorisinde liberal ve siyaset teorisinde adem-i merkeziyetçidir. Osmanlı aydınlarının çoğunluğunun (Prens Sabahattin ve yandaşları dışında) pozitivizmin Fransız modelinin öğrencileri olmalarının nedeni, temel ilgilerinin "devleti kurtarmak" oluşudur. Ayrıntı için bkz. Özlem, 2002: 85-107.

siyaset öğretisinin ilkeleriyle mümkün kılınmıştır. Bu ise modernleşmenin, "gelenekten kopuş" hamlesi olarak anlaşılmasıyla sonuçlanmıştır (Toker ve Tekin, 2002: 83).

Modernleşmenin "gelenekten kopuş" olarak anlamlandırılması Jön Türkler'e dayanmakla birlikte uygulama alanı bulması, Cumhuriyet'le mümkün olmuştur. Bunun nedeni, modernleşmenin tarihinin 18. yüzyılın başlarına dek uzanıyor olmasına rağmen ancak Cumhuriyet'le birlikte bir epistemik kopuşun[49] gerçekleşe-

49 *Episteme* terimi, İlkçağ Yunan felsefesinde kanı ya da sanı anlamındaki *doksa*ya karşıt olarak *doğru ve bilimsel bilgi* anlamında kullanılmıştır. Sokrates öncesi dönemin düşünürlerinin maddeci dünya görüşlerinin katılığı, onların bilgi türleri arasında ayrım yapmalarının önüne geçtiğinden *episteme*, onların düşünce evrenlerinde önemli bir yer işgal etmemiştir. Platon'da ise *episteme*, olumsal olanın bilgisine karşıt olarak, ilk ilkelerden başlayarak tanıtlanabilir olan zorunlu bilgi, yani idealara ilişkin *a priori* bilgi anlamında kullanılmıştır. Aristo için *doksa*, olumsal olan hakkındayken doğru bilimsel bilgi yani *episteme*, zorunlu olan nedenlerin bilgisidir. *Episteme* terimi, Foucault'da ise tamamen başka bir anlam kazanmıştır. Foucaultcu çerçevede *episteme*, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene dek varlığını sürdüren, içinde *dilsel, deneyimsel, bakışsal, kavramsal* ögelerin bir arada bulunduğu kendi içinde bütünlüklü bir *söylem dağarı* olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede *episteme*, ait olduğu dönemde neyin düşünülebilir, neyin düşünülemez, neyin söylenebilir, neyin söylenemez olduğunu koşullandırarak belirleyen kapsamlı bir *söyleme-yaşama-algılama-kavrama* çerçevesidir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault, *episteme* terimini, her dönemin kendine özgü toplumsal ve düşünsel kuşatanlarınca belirlenen, düşünce tarihinin köklerine işlemiş düşünme yapıları olarak tanımlamaktadır. *Bilginin Arkeolojisi*'nde ise Foucault, bilgi ve onunla ilgili sözdağarını bir yana bırakarak söylem pratiklerinin temelinde yattığını düşündüğü *epistemik yapı* tasarımına geçmiştir. Foucault'nun bir *episteme*den bir başka *episteme*ye geçişe ilişkin olarak söyledikleri, Althusser'in Bachelard'dan ödünç alarak kullandığı *epistemolojik kopuş* kavramıyla benzerlik taşımaktadır. Foucault'da epistemeler arası geçiş, sürekliliklerin bozularak süreksizliklere dönüşmesiyle ortaya çıkar. Althusser'de de *epistemolojik kopuş*, köklü bir dönüşümü ifade eder. Ancak benzerlikler, bununla sınırlıdır. Althusser, *epistemolojik kopuş* kavramını, bilim öncesi bir sorunsaldan bilimsel bir sorunsala geçiş anlamında kullanmaktadır. Marx'a yönelik olarak yaptığı okumalarda Althusser, bir bilim olarak Marksizm ile bir ideoloji olarak Marksizm arasında yaptığı ayrımı, epistemolojik kopuş kavramının yardımıyla gerçekleştirir. Dolayısıy-

bilmesidir. Ancak bu kopuş sayesinde gelenek, bir sorun olarak kavranmaya başlamıştır. Nitekim siyasal modernlik, gelenek karşısında oldukça sert bir tutuma sahiptir; meşruiyetini sağlamak ve güç kazanmak için yaptığı ilk iş, geleneksel olanı yok saymak ve bu doğrultuda yeni bir bellek oluşturmaktır (Kahraman, 2002: 31, 41). İşte Cumhuriyet'in ilanıyla gerçekleştirilmek istenen siyasal modernleşmenin yaptığı da tam olarak budur. Kendi meşruiyetini, Osmanlı geçmişi ve İslâm'la tanımladığı geleneği yok sayarak kurmaya, bu yolla toplumun geçmişle olan bağlarını kopartmaya çalışmıştır. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta şudur: Cumhuriyet'in kurucularının yeni bir ulus-devlet ve buna uygun bir ulus ve ulusal kimlik yaratma sürecinde kopmaya çalıştıkları gelenek, yakın geçmişe ait olandır. Daha açık bir anlatımla, modernleşmeci seçkinlerin *ötekisi*, Osmanlı Devleti ve Osmanlı'nın bakiyesini cisimleştirme potansiyeli olan İslâm'dır (Bora, 2003: 41-42) ve Cumhuriyet'in gelenek karşıtlığı, Osmanlı ve İslâm bağlamında geçerlidir. Kemalizm, hegemonyasını, Osmanlı ve İslâm geleneğini söylem alanından dışlayarak kurmuştur. Nur Betül Çelik'in de ifade ettiği gibi ulus-devlet inşa sürecinde hegemonya mücadelesi, kendisini modern olarak sunan ile geleneksel olduğunu ileri sürenin karşıtlığı ekseninde ilerlemiş; Kemalist modernleşmeci söylem, bu karşıtlık ekseninde toplumsal alanı kutuplaştırmıştır (Çelik, 1996: 11).

Siyasal modernliğin ve Türkiye bağlamında siyasal modernleşmenin gelenekten kopmak üzere oluşturmaya çalıştığı yeni bellek, esasen, yeni bir geleneğin oluşturulmasına denk düşer.

la Althusser'de ideolojik olandan bilimsel olana geçiş anlamında kopuş, ancak bir kez olabilecek köklü bir olaydır. Buna karşılık Foucault, tarihte en az dört *episteme* belirlemiştir, yani kopuş birden fazla olabilir. (Güçlü vd, 2003; Foucault, 2001; Althusser, 2002). Çalışmada *epistemik kopuş* kavramı, ideolojik olandan bilimsel olana geçiş anlamında Althusserci bir anlayışla *değil*, Foucaultcu çerçevede kullanılmıştır. Burada kopuşla kastedilen, Kemalizm'in geçmişle tamamen bir süreksizlik ilişkisi olduğu değildir. Epistemik kopuşla kastedilen, Kemalizm'in, Osmanlı ve İslâm geçmişini söylem alanının dışına atarak neyin söylenebilir, neyin söylenemez olduğunu belirlemesidir.

Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın *geleneğin icadı* kavramsallaştırmaları, bu bağlamda açıklayıcıdır. Hobsbawm ve Ranger'a göre eski devirlerden geldiği varsayılan geleneklerin çoğunluğu, aslında yakın zamanlarda "icat edilmiş" geleneklerdir. Bunun anlamı, geleneklerin bir bölümünün esasen doğal olmayıp, ihtiyaç duyulan tarihsel sürekliliği sağlamak adına "icat edilmiş yapıtlar" olduğudur. İcat edilmiş gelenekler, görece yeni bir tarihsel yenilik olan ulusla ve onunla ilintili milliyetçilik, ulus-devlet, ulusal semboller gibi fenomenlerle yakından ilgilidir. Bunun nedeni, modern ulusların, yeni olmalarına rağmen uzun bir geçmişe sahip olduklarını göstererek kendilerini "doğal" hale getirmek istemeleridir (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 1-17).

Bu çerçevede Türkiye'ye bakıldığında, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında modernleşmeci seçkinlerin Osmanlı *ethos*undan kopuş sürecinde, yeni bir toplumsal bellek oluşturma doğrultusunda geleneğin icadına başvurduğu görülmektedir. Osmanlı ve İslâm geçmişinden kopuş isteği, modernleşmeci seçkinleri daha eski bir geçmişe, Osmanlı ve İslâm öncesine götürmüştür. Türklerin kökenini Orta Asya'ya dayandıran bu yeni gelenek oluşturma ya da icat etme çabası, Türk Tarih Tezi'yle somutlaştırılabilir. 1932 yılında ortaya konulan Türk Tarih Tezi, Sümerlerin ve Hititlerin aslında Türk olduğunu ileri sürmüş; dolayısıyla Anadolu'nun ilk sakinlerinin Türkler olduğunu ispat etmeye ve böylece Cumhuriyet yurttaşlarının köklerini, yaşadıkları topraklara bağlamaya çalışmıştır (Zürcher, 1998: 277-78). Yine 1932 yılında kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti aracılığıyla Türkçe'nin, Arapça ve Farsça'nın etkisinden kurtarılmak istenmesi de Osmanlı ve İslâm geçmişiyle bağların kopartılması yönünde bir hamledir. 1935'te üzerinde çalışılan Güneş Dil Teorisi'yle de tüm dillerin kökeninde aslında Türkçe'nin olduğunu "ispatlamak" suretiyle Türk Tarih Tezi devam ettirilmek istenmiştir. Bütün bu çabalar, 1928 yılında yapılan alfabe değişikliğiyle birlikte, yakın geçmişin "unutturulması" yolunda önemli işlev görmüştür. "Bir ulusun özü tüm bireylerin

ortak pek çok şeye sahip olmaları ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır" (Renan'dan akt. Anderson, 1995: 20). Aslında burada gerçekleştirilmek istenen, geleneğin seküler bir zeminde yeniden yaratılmasıdır.

Ulusun inşasında *unutmanın* önemli bir yeri olmakla birlikte Kemalizm'in, İslâm'ı tamamen unutturmaya çalıştığını söylemek mümkün değildir. Önceki bölümde işaret edildiği gibi Kemalizm, hurafe olarak nitelendirdiği halk İslâmı'nı dışlarken aynı zamanda devletin gözetimi ve denetimi altındaki bir resmî İslâm yorumunu da benimsemiştir. Ancak bu durum, devlet tarafından ehlileştirilen İslâm yorumunun, kamusal ve siyasal yaşamda ya da ulusal kimlik tahayyülünde belirleyici olduğu anlamına gelmemektedir. Modernliğe ait laik-dinsel karşıtlığı, Kemalist söylemde anlamların kısmî sabitlenmesini sağlayan bir unsur olarak, ehlileştirilmiş bile olsa İslâm'ın etkinliğini engellemiştir. Bu bağlamda Kemalist hegemonyanın dayandığı kamusal alan kavrayışının da dinin ve dinle özdeşleştirilen geleneğin dışlanmasına dayalı olarak belirlendiğini söylemek mümkündür.

2- İslâmcı Söylemde Modernlik-Geleneksellik Karşıtlığının Yeniden Üretimi

Ruşen Çakır, Cumhuriyet sonrası dönemde İslâmcılık'ın modernliğe yönelik tutumunu üçe ayırmaktadır. İlk tutum, hem kültürü hem teknolojisiyle modernleşmeye sahip çıkmaktır. Bu yaklaşım uyarınca modernliğin değerlerinin İslâm'ın özüyle çelişmediği, başta laiklik olmak üzere tüm Kemalist devrimlerin "yobazlar" nedeniyle "geri kalmış" dini ve Müslümanları "ilerletebileceği" varsayılmıştır. Başlangıçta hem Batılı hem dinî eğitim almış bazı aydınlar tarafından savunulan bu görüş, zaman içinde halkın çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.[50] İkinci tutum, Batı'nın

50 Ruşen Çakır'ın belirttiğine göre bu kesime önce Aleviler ve Bektaşiler, ardından Mevleviler gibi geleneksel İslâmî yapılanmalardan katılanlar olmuştur. Çok partili hayata geçişin ardından Cerrahilik, Rufailik, Rifailik gibi

teknolojisini alıp İslâm kültürünü muhafaza etmek olarak belirmiştir. Müslümanların Batı karşısında yenik düştüklerini kabul ettikleri andan itibaren ortaya çıkan bu görüşün savunucuları, Tek Parti döneminde iktidarla "muhalif bir uzlaşma" içinde olmuştur. Onlar da Kemalistler gibi bidat ve hurafelerin ilerlemeye engel olduğu kanısında olmakla birlikte Kemalistlerden ayrıldıkları nokta, bu "ayak bağlarını" ayıklayıp yerine İslâm'ın "gerçek/öz" değerlerini geçerli kılmak istemeleriydi. Bu görüş, genellikle medrese çıkışlı aydınlarca savunulmuş ve Said Nursi'nin faaliyetleriyle toplumsal pratik kazanmıştır. Çakır'a göre bu yaklaşım, aslında dindar halkın büyük çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Üçüncü tutum ise Batı'ya bir bütün olarak yani Batı'nın hem teknolojisine hem de kültürüne karşı çıkmaktır. Kemalist modernleşme hareketinin ağırlık kazandığı dönemde, halk İslâmı ve tarikatlar bir müddet kabuklarına çekilmiş, kendi varoluşlarını olumlama ve korumanın tek yolunu, toplumdaki her türlü değişme ve gelişmeye karşı çıkmakta bulmuşlardır. Daha çok kültürel yönelimli tepkiler gösteren bu tutumun sahipleri, devletin din karşısındaki tavrının yumuşamasıyla dönüşmüş, özellikle de teknolojiye yaklaşımları olumlu hale gelmiştir (Çakır, 2002: 300-301).

Ruşen Çakır'ın yaptığı bu ayrıma benzer bir ayrımı, Ayşe Güneş-Ayata da yapmaktadır. Güneş-Ayata'ya göre İslâmcı hareketler, üç eksen üzerinde hareket etmektedirler: İslâmî öze dönüş, modernist İslâmcılık, gelenekçilik/yeni gelenekçilik. İslâmî öze dönüş, geçerliliğini daha çok dinsel metinlere dayandırır. Batı karşıtlığını, Üçüncü Dünya'nın emperyalizme karşı koyuşuna özgü dille ifade eden bu eksen, İslâm'ın doğası gereği esnek olduğunu ama İslâm'ı, ayrı ve bütünleşmiş bir sistem olarak yeniden

tarikatlar ile Kadiriliğin bazı kolları da bu kesime katılmıştır. Nakşî geleneğinden gelmekle birlikte, emekli albay Hüseyin Hilmi Işık, 1960'lardan itibaren etrafında oluşturmaya başladığı cemaati aynı rotaya oturtmuştur. Bu çevreye son olarak Adnan Hoca ve Edip Yüksel dâhil olmuştur (Çakır, 2002: 300).

kurmak için yeni bir içtihat gerektiğini savunmaktadır. İkinci eksen olan modernist İslâmcılık, İslâm'ın kamusal yaşam için yeterli bir ideolojik temel sağladığından yola çıkar ve Batı ideolojileriyle olumlu diyaloga olanak tanır. Teknolojinin yanı sıra Batılı kavram ve kurumları kabul etme eğilimindedir. Gelenekçilik ile yeni gelenekçilik ise İslâm'ın toplumsal bir uygulamaya dönüştürülmesini amaçlar ve bu amacın gerçekleştirilmesinde geleneksel yolları yeterli sayar. Batılılaşmaya karşı güçlü bir direnç önermekle birlikte Batı teknolojisinin, seçmeci biçimde uyarlanmasını da mümkün görmektedir. Bir başka deyişle "Batı'nın kültürünü değil, teknolojisini almak" şeklindeki yönelim hâkimdir (Güneş-Ayata, 1993: 173-174).

İslâmcılık'ın bu üç temel eksenine rağmen Türkiye'de baskın olan eksen, Batı'nın ikili biçimde algılanmasıdır ki bu, Ruşen Çakır'ın tasnifinde ikinci tutuma, Ayşe Güneş-Ayata'nın tasnifinde ise gelenekçilik/yeni gelenekçiliğe denk düşmektedir. Batı'nın teknolojisini almak ancak manevî olarak çöküş içinde bulunması nedeniyle kültürünün sızmasını engellemek, İslâmcılık'ın temel eğilimi olarak belirginleşmektedir. Kültürel Batılılaşma, İslâmcı söylemde olumsuz bir kategori olarak "Batı taklitçiliği"yle işaretlenmekte; bu bağlamda Batı taklitçiliğine karşı otantiklik kaygısı, İslâmcı söylemde "geleneklerin korunması ve taşıyıcılığı" misyonunun yüklenilmesine neden olmaktadır. Batı'nın maddî dünyadaki üstünlüklerinin benimsenmesine karşın manevi dünyanın, İslâmî geleneklerin sürdürülmesi yoluyla muhafazası, bir damar olarak İslâmcılık'ın ortaya çıktığı günden bu yana varlığını korumaktadır. Ancak İslâmcı söylemde geleneğin otantiklik kaygısıyla olumlanmasına karşın geleneğe karşı *olumsuz* bir yönelimin varlığı da söz konusudur. Bu olumsuz yönelim, İslâm dünyasının Batı karşısındaki yenilgisinin nedeninin İslâm değil, geleneklerle ilgili olduğu görüşüyle ortaya çıkmaktadır. Asr-ı Saadet'e yapılan göndermeler temelinde geleneğin olumsuz bir unsur olarak işaretlenmesi, İslâm'ın geriliğin kaynağı olduğu yolundaki oryantalist

tezlerin çürütülmesinde kullanılmaktadır. Bu olumsuz yönelime rağmen geleneklerin koruyuculuğu/taşıyıcılığı olarak adlandırabileceğimiz damar, Kemalist hegemonyanın çözülmesinde daha belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu damar, Batı'ya yönelik algının değişmesi durumunda bile varlığını sürdürmüştür. İleride ayrıntılı olarak değinileceği üzere Batılı kavram ve kurumların kabul edildiği durumlarda dahi geleneklerin korunması misyonu devam etmiştir. Çalışmada, geleneklerin korunması misyonunun, İslâmcılık'ın Kemalizm'e karşı yürüttüğü mücadelenin ana ekseni olması nedeniyle, bu misyon yoluyla sürdürülen hegemonya mücadelesi, herhangi bir dönemsel ayrıma gidilmeden bütün olarak incelenmiştir.

a- İslâmcı Söylemde Batılılaşma Karşısında Geleneklerin Koruyucusu Olarak Türban

Hegemonik mücadelenin bu düzeyi, gelenek kavramının anlamlandırılmasına yönelik bir mücadeleyi içermektedir. Bu çerçevede İslâmcı söylemde izlenen strateji, Kemalizm'in gelenek kavramı etrafında yaratmaya çalıştığı ideolojik kapanmayı çözmek ve geleneği, "kültür", "tarih", "kimlik" kavramları etrafında yeniden olumlu bir içeriğe kavuşturmaya çalışmaktır. Bir başka deyişle merkezcil güç olarak Kemalizm'in İslâm'la tanımlanan geleneği "gerilik kaynağı" olarak kodlamasına karşılık, İslâmcı söylemde bu kodlamayı yerinden etmek ve geleneğin gerilik kaynağı değil, "bizi biz yapan" unsur olarak işaretlemesi amaçlanmaktadır.

Gelenek kavramına olumlu bir anlam kazandırma mücadelesinde izlenen öncelikli strateji, laikleştirici reformların, özellikle yurttaşların dış görünüşleriyle ilgili yönlerini sorunlaştırmaktır. Özellikle Mustafa Kemal, modernleşmeyi öncelikli olarak dış görünüşün modernleşmesine bağlamış ve bu çerçevede İslâmî yaşam biçimine ait giyim-kuşamın, Batılı olanların lehine yasaklanmasına yönelmiştir. Giyim-kuşama yönelik düzenlemelerin, modernleşmenin/Batılılaşmanın öncelikli hedefleri arasında yer

bulmuş olması, İslâmcı söylemde, öncelikli olarak bu anlayışla mücadele edilmesini gerektirmiştir. 1983 yılında YÖK Kılık-Kıyafet Yönetmeliği'nin yayımlanmasının ardından kaleme alınan aşağıdaki yazı, bu mücadelenin örneklerinden yalnızca biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

> UYGARLIĞIN, kalkınmanın, ilerlemenin, çağdaşlığın ve daha bilmem neyin öyle sakal, bıyık, saç, giyim gibi dış çizgilerle ilgisinin bulunmadığını YÖK'ün Başkanı Doğramacı da pekâlâ biliyordur, cümle alemin bilip durduğu gibi. ABD ve SSCB süper güçler olmuşlarsa, hiç kimse diyemez ki, bu giyimleri veya başörtüsü kullanmamaları veya sakal ve bıyıklarının kökünden kesmeleri dolayısıyla gerçekleşmiştir. Bir ara üçkâğıtçılığı ile neredeyse yeryüzünün üçte birine egemen olan İngilizlerin bu egemenliğini de sakalsızlık, bıyıksızlık veya örtüsüzlüğüne bağlayabilecek bir akıllının ortaya çıkabileceğini sanmıyorum. (...) Bütün bunları, sanırım, azıcık azıcık düşünme yeteneğine sahip olanlar bilip anlayacak durumda iken, çağdaşlık, kalkınma, ilericilik, uygarlık adına YÖK ve benzerlerinin sakal, bıyık ve başörtüsüne karşı çıkmaları, doğrusu aklın pek de alabileceği bir tutum değildir.[51]

Alıntının yazarı, YÖK'ün türbana ilişkin olarak getirdiği düzenlemeleri hedef alır görünmekle birlikte, yazarın esas hedefinin, Kemalizm'in laikleştirici reformlarının dış görünüşle ilgili yönleri olduğu açıktır. Yazar; uygarlığın, ilerlemenin, kalkınmanın dış görünüşle herhangi bir bağı olmadığını vurgulayarak Türk halkının modern/Batılı bir görünüme kavuşturulmasını öncelikli hale getiren ve bunu, Türkiye'yi modernleştirmenin önemli araçlarından biri olarak kavrayan Cumhuriyet'in kurucu kadrosunu hedef almaktadır. Bu çerçevede Kemalist söylemde hâkim olan "İslâmî yaşam biçimine dair göstergelerin, daha doğrusu İslâm'ın, modernleşmenin önünde engel oluşturduğu"na dair savın çürütülmesi, türbanın kamusal yaşama girişinin önündeki engellerin

51 Zübeyir Yetik, "Doğramacı'nın doğraması...," *Millî Gazete*, 10 Ocak 1983.

kaldırılması amacıyla kullanılmıştır. ABD, SSCB ve İngiltere ise Kemalist modernleşme projesinin ulaşmak istediği hedeflerin somutlaşmış hali olarak sunulmaktadır. Ancak burada dikkat çeken nokta, İslâmcı söylemde her zaman "İslâm düşmanı" olarak kodlanan ABD ve SSCB'nin, Kemalizm'i yıpratmak adına olumlu birer örnek olarak kullanılmaktan çekinilmemesi ve bu nedenle de bu ülkelerdeki dışlayıcı ve din karşıtı uygulamaların görmezden gelinmesidir. İslâmcı söylemde hem ABD hem de SSCB, tarihsel olarak uyguladıkları politikalarla Müslüman ülkeleri işgal etmiş olmaları bakımından İslâm düşmanlığıyla yer bulurlar. SSCB, yalnızca İslâm düşmanı değil, aynı zamanda komünistliği nedeniyle din düşmanıdır da. Ancak İslâmcı söylemde yer bulan bu olumsuz imge dışarıda bırakılarak, dile getirilmeyerek ve yine bu ülkelerdeki diğer dışlayıcı uygulamalar –örneğin ABD'de siyahların yüzyıllardır süregelen dışlanması– da görmezden gelinerek başörtüsüne karışmıyor olmaları nedeniyle bu ülkeler, olumlu örnekler olarak Kemalizm'in karşısına çıkarılmaktadır. Burada İslâmcı söyleme içkin olumsuz Batı imgesinin ve bu ülkelerdeki yaygın dışlamaların söylem alanının dışında bırakılması, esas olarak İslâmcı söylemin, söylemsel alanını genişletme çabasının sonucudur. Bu söylemsel operasyon sayesinde İslâmcı söylem, Kemalizm'i, ulaşmak istediği *çağdaş/kalkınmış/ileri/medeni* Batı'yı referans alarak aşındırmaya çalışmaktadır.

İslâmcı söylemde, geleneksel olan İslâm'la özdeşleştirilip İslâm'ın ilerlemeye/çağdaşlaşmaya/Batılılaşmaya engel olduğu gerekçesiyle kamusal yaşamdan dışlanması ve kontrol altına alınması gerektiğine ilişkin Kemalist iddialara karşı İslâm'ı savunmak adına geleneksel olan olumlanmaktadır. Geleneğin olumlanmasına yönelik hegemonik mücadele sürecinde, ilk stratejinin doğrudan uzantısı olarak ortaya çıkan ikinci strateji ise Batılı giyim-kuşamın, modernleşmenin göstergesi olarak sunulmasına koşut olarak İslâmî giyim tarzının daha doğrusu türbanın yasaklanmasının, Türkiye'nin "kendisi olmaktan alı-

konması" olarak anlamlandırılmasıdır. Bir başka deyişle türban yasağının, halkı *kendi* kimliğine, tarihine, kültürüne *yabancılaştırdığı* savlanmaktadır. Bu savın temelinde, İslâmcı söylemde önemli bir yer tutan maddî-manevî dünyalar ayrımı yatmaktadır. Bu ayrım bağlamında kültürel alana Batı'nın sızmasının engellenmesi, geleneklerin korunması çerçevesinde ele alınmaktadır. Kültürün, geleneklerin korunması yoluyla Batı etkisinden uzak tutulmasına ilişkin temel strateji, geleneği "ulusal kimlik", "ulusal tarih" ve dinî inanç/İslâm'la özdeşleştirmek ve Cumhuriyet'le birlikte icat edilmek istenen seküler geleneği bertaraf ederek yeniden İslâm'la tanımlamaktır. Geleneğin İslâmî esaslara göre yeniden tanımlanmasının örneklerinden biri, Aytaç Kılınç adlı öğretmenin özel yaşamında da türban takamayacağına ilişkin Danıştay kararının[52] ardından kaleme alınan aşağıdaki yazıda karşımıza çıkmaktadır:

52 Gölbaşı Bayrak Anaokulu Müdürlüğü'ne atanan ve başı kapalı kimlik göstererek okula girmek isteyen Aytaç Kılınç, 2001'de görevinden alınarak Mamak Kıbrıs Köyü İlköğretim Okulu'na çocuk gelişimi öğretmeni olarak atanması işleminin iptali istemiyle dava açmış ve Ankara 6. İdare Mahkemesi, işlemi 2002'de iptal etmiştir. Ancak kararın Ankara Valiliği tarafından temyiz edilmesi üzerine dosya, Danıştay 2. Dairesi'ne gelmiş ve 2. Daire, idare mahkemesinin kararını bozmuştur. Dairenin kararında davacı öğretmenin, her ne kadar okul içinde başı açık hizmet verdiği ifade edilse de zaman zaman başörtülü olduğu yönünde beyanların da bulunduğu dile getirilmiş ve davacının, benzer eylemleri nedeniyle daha önce aldığı iki ayrı disiplin cezası bulunduğu belirtilmiştir. Kararda, şu tespitler yapılmıştır: "Davacının yönetici olarak görev yapacağı eğitim öğretim kurumunda öğrenim görenlerin yaşlarının küçüklüğü itibarıyla mantıksal değerlendirme ve çıkarım yapma çağından uzak oldukları hususları birlikte değerlendirildiğinde, davacının, okula geliş ve gidişleri sırasında da olsa yasal düzenlemelerde belirtilen ilkelere aykırı davrandığı sabit olduğundan, bu göreve başlamadan Bayrak Anaokulu Müdürlüğü görevinden alınarak Mamak Kıbrıs Köyü İlköğretim Okulu'na çocuk gelişimi öğretmeni atamasına ilişkin işlemde hukuka, kamu yararı ve hizmet gereklerine aykırılık bulunmamaktadır." (*Zaman*, "Danıştay'ın başörtüsü kararını hukukçular keyfî buldu", 9 Şubat 2006). Danıştay 2. Dairesi'nin bu kararı, kamusal alanın sokağa kadar genişletilmesi şeklinde yorumlanmış ve şiddetli eleştirilere hedef olmuştur.

> Milattan sonra 2006'da Türkiye'de bu tür şeyler laiklik adına, modernlik adına yapılabiliyor. Bu adamlar, laikliğin ne demek olduğunu da bilmiyorlar anlaşılan. Laikliği din-devlet ayrılığı sanıyorlar olsa gerek.. Türkiye'yi laik bir ülke sanıyorlar. Birileri sanırım, kimi medya organlarının manşetlerine de taşıdığı gibi, *bu milletin inancına, tarihine, kültürüne, kimliğine, kültürüne karşı topyekûn savaş ilan etme gayreti içinde.* Ama tehlikeli bir şey yapıyorlar.[53]

Alıntının yazarı, türbanın yasaklanmasını "milletin kimliğine, kültürüne, tarihine karşı topyekûn bir savaş" olarak değerlendirirken geleneğin, esasen İslâmî gelenekler olduğuna işaret etmektedir. Burada izlenen söylemsel strateji, Kemalist söylemde "gerilik", "cehalet", "gelenek" ve İslâm arasında kurulan özdeşleşmeyi bozmak ve olumsuz anlamları olumluya çevirmektir. Kemalizm'in kimlik, kültür ve tarihi İslâm'ı dışlayarak tanımlamasına karşıt biçimde, burada bu kavramlara İslâmî bir öz atfedilmekte ve böylece Kemalizm'in gelenek kavramının içine dâhil ettiği İslâm öncesi geçmişe dair unsurlar dışarı atılmakta ve gelenek, İslâm'la özdeşleştirilmektedir. Bu noktada gelenekler aracılığıyla ulusal kimlik İslâm'la tanımlarken milliyetçi-muhafazakâr söylemle eklemlenilmektedir. Türkiye'de İslâmcılık'ın özellikle milliyetçi söylemle eklemlenmesi, İslâmcılık'ın bir ideoloji olarak ortaya çıktığı günden bu yana söz konusudur. İslâmcılık ve milliyetçiliği, "Türk sağının halleri" olarak yorumlayan Tanıl Bora'ya göre millet inşasına ve milliyetçiliğe sezgisel yönelimin dini ihya etme gayretiyle birleşmesi, milliyetçilik ve İslâmcılık akımlarının iç içeliğine neden olmuşsa da milliyetçilik, İslâmcılık karşısında baskın ve belirleyici olmuştur. 1970'lerin sonlarına kadar milliyetçi-muhafazakâr çizgiye destek sağlayan İslâmcılık içinde, bu tarihten itibaren farklı bir yönelim görülmüştür. Bu farklı yönelim, İslâmcılık'ı, milliyetçi-muhafazakâr eklemlenmenin dışına

53 Abdurrahman Dilipak, "Ayrancı pazarında başörtüsü avı!," *Anadolu'da Vakit,* 13 Şubat 2006. (Vurgu bana ait.)

taşırmıştır (Bora, 2003: 133). Burada, 1970'lerden sonra Mısır, Pakistan ve daha sonra İran'da gelişen İslâmî hareketlerin etkisi olmuştur. Bu etki, dinî anlayışın millî karakterinin ümmetçiliğe evrilmesine neden olmakla birlikte (Yıldız, 2006: 44; Çaha, 2004: 477) ümmetçilik, oldukça sınırlı bir alanda varlık gösterebilmiştir. Bu bağlamda İslâmcılık'ın ana yönelimi içinde, dinin aslî, hatta kurucu olarak görüldüğü bir Türk milliyetçiliği yaklaşımının geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu yaklaşım içinde milliyetçi-muhafazakârlığın, Türklük ile Müslümanlığı birbirine eşitleyen ve birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak tahayyül eden kavrayış biçimi benimsenmiştir (Bora, 2003: 133).[54]

54 İslâmcılık'ın en önemli siyasî örgütlenmelerinden biri olan Refah Partisi geleneğinin adının Millî Görüş olması da bu çerçevede anlamlıdır. Nuray Mert'in belirttiği gibi Millî Görüş'ün milliliği adında kalmış bir söylem olmamıştır. Tersine genel hatlarıyla, Meşrutiyet yıllarındaki benzerleri gibi bir kurtuluş ideolojisi olarak ortaya çıkmıştır. Millî Görüş'ün temel meselesi, yüzyıl öncesindeki gibi Batı karşısındaki yenilmişliğin üstesinden gelmektir. Tam da meselenin kurtuluş olması nedeniyle Millî Görüş programı, İslâmî terimlerden çok iktisadî terimlerle doludur. Diğer kalkınmacı görüşlerden farklı olarak kalkınmanın manevî boyutu vurgulanmakta, maneviyatın kaynağı olarak da İslâm'a başvurulmaktadır (Mert, 2004: 414). Nitekim ümmetçiliğin 1970'lerin sonuna kadar Türkiye'deki İslâmcı hareketlerdeki sınırlılığına benzer şekilde Millî Görüş de diğer İslâm ülkelerini ittifak kurulacak, birlikte hareket edilecek ülkeler olarak değil, *lider* olunacak, *yön* verilecek *bakir coğrafyalar* olarak tahayyül etmiştir (Çiğdem, 2004: 28). Bu nedenle de Millî Görüş'ün *milliliği*, daha baskın bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Bu niteliğiyle de İslâm dünyasındaki diğer İslâmcı hareketlerden farklılaşır (Çalmuk, 2004: 554). İslâmcı hareketlerdeki bu milliyetçi eklemlenme, günümüzün en önemli İslâmî cemaatlerinden biri olan Fethullah Gülen Cemaati'nde de gözlemlenmektedir. Türk millî kimliğini Osmanlı ve İslâmî bir kimlik olarak yeniden tanımlayan Gülen, böylece İslâm'ı, Türklerin ulusal dini olma rolüne yeniden döndürmeyi amaçlamaktadır. Düzenli olarak Türklerin İslâm'ın savunulmasında ve olumlu biçimde yorumlanmasında oynadığı rolün önemine değinen Gülen, çağdaş Arap rejimleri ve toplumlarının bozuk olduğunu düşünmektedir. Ona göre Arap rejimleri, İslâm'ı anlama ve yeniden canlandırma potansiyeline sahip değildir. Gülen, açık bir biçimde Türkiye'nin, bir Müslüman olarak serbestçe yaşama ve düşünmeye olanak sağlayan tek ülke olduğunu ifade etmekte ve İslâm hakkındaki görüşlerini, millî ve devlet merkezli bir çerçevede ifade etmektedir (Yavuz, 2005: 263-264).

Türklük ile Müslümanlığı eşitleyen bu kavrayış biçimini eklemleme, Kemalist kimlik tahayyülünü yıpratmaya yöneliktir. Zira Kemalizm, ulusal kimliği inşa ederken İslâm'ı, tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte özel alanla sınırlayarak, kimliğin birincil bileşeni olmaktan çıkarmıştı. İslâmcıların iddia ettiğinin tersine Kemalizm içindeki ana yönelim, dini tamamen ortadan kaldırmayı değil (Bozarslan, 2000), dini modern çağın gereklerine uygun hale getirerek devletin denetiminde olmak üzere kamusal yaşamın dışında tutmayı amaçlamıştır. Kemalist Batılılaşma projesinin gerçekleştirilmesi için yaratılmak istenen *yeni insanın*, kendisini İslâmî bağlardan uzaklaştırarak tanımlaması esas olduğundan (Mardin, 2005b; Cizre, 1999) Kemalizm, kimliğin bileşenlerinde ağırlığı Türklüğe vermiştir. Bununla birlikte Kemalizm'in dinin, ulusal kimlik tanımındaki yerini talileştirme girişimi başarılı olamamıştır. Özellikle çok partili dönemden başlayarak devletin İslâm konusundaki tavrı yumuşamıştır. 1980'ler ise İslâm'a karşı devletin tutumunun değişiminde yeni bir aşamayı ifade etmiş; Türk-İslâm Sentezi'nin uygulanmaya başlanmasıyla İslâm, devlet ideolojisinin ve dolayısıyla ulusal kimliğin temel bileşenlerinden biri haline gelmiştir. Ancak İslâm'ın devlet ideolojisinde artan nüfuzuna rağmen aralarındaki ilişkide hâkim taraf değişmemiştir; bir başka deyişle bu dönemde de devlet, yine temel aktör olmayı sürdürmüştür (Cizre, 1999: 110-113).

Tam da bu durum, yani devletin İslâm karşısında kontrolü elinde tutuyor oluşu, İslâmcı söylemde geleneğin İslâm'la tanımlanması ya da Türk olmanın Müslüman olmaya eşitlenmesi yoluyla ulusal kimlikteki İslâmî dozu kuvvetlendirme girişiminin temel nedenidir. 12 Eylül'den sonra uygulamaya konulan Türk-İslâm Sentezi'yle birlikte İslâm'a, ulusal kimliğin tanımlanmasında ağırlık verilmiş olsa da bu ilişkide belirleyici olanın devlet oluşu, İslâm'a verilen ağırlığın her an azaltılabilmesi tehlikesini barındırmaktadır ki bu "tehlike", 28 Şubat sürecinde açığa çıkmıştır. Bu süreçle birlikte dinin siyasal ve kamusal yaşamdaki rolü asga-

riye indirilmiştir. Nitekim 1991 yılında Anayasa Mahkemesi'nin verdiği iptal kararının ardından üniversitelerde türbanla ilgili gerilim sona ermiş ve türbanlı öğrencilerin derslere girmesine izin verilmişti. Türbanlı öğrenciler açısından bu rahatlama yılları, RP-DYP koalisyonunun ikinci yılında başlayan 28 Şubat süreciyle sona ermiş; bu süreçte, yaklaşık üç yıla yayılan bir zaman diliminde, üniversitelerin tamamında türban yasağı yeniden yürürlüğe girmiştir. Siyasal İslâm'ın yükselişi karşısında alınan önlemler, yalnızca türban yasağıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu dönemde çıkarılan sekiz yıllık eğitim yasasıyla da imam-hatip liselerinin orta kısımları kapatılarak siyasal İslâm'ın toplumsal tabanının önüne geçilmek istenmiştir. Yine üniversite giriş sınavlarında meslek liseleri mezunlarının katsayıları düşürülerek imam-hatip lisesi mezunlarının üniversiteye girişleri engellenmeye çalışılmıştır. Kısaca söylemek gerekirse 28 Şubat süreci, 12 Eylül'le birlikte İslâm'ın devlet ideolojisine enjekte edilmesi işleminin önüne geçerek İslâm'ın ulusal kimlikteki yerini sarsmayı amaçlamıştır.

Kemalizm'in, siyasal İslâm'ın önünü kesmeye yönelik bu uygulamaları, İslâmcı söylemde dinin, kimliğin aslî bileşenlerinden biri olduğu biçimindeki argümanla bertaraf edilmek istenmektedir. Kimliğin aslî bileşeni olarak din, dahası dinî kimlik, İslâmcı söylemde Türkiye'nin, Batı'nın emperyalist politikalarına karşı direnişinin odağı olarak görülmekte; aşağıdaki alıntıda olduğu gibi kamusal alanda türbanın varlığı, bu direnişin temel göstergesi olarak işaretlenmektedir:

> Başörtüsü küçük, önemsiz. Rol icabı. Bu dünyaya ait olmayan başörtülü kadınlar, aidiyet vizesi alabilmek için başlarını açmalı. *Başlarını açarken değer yargılarını değiştirmeli*, dini hatırlatan her türlü eylemi ve düşünceyi bedenlerinden tamamen uzaklaştırmalılar. Uzaklaştırmazlarsa ne olur? Kamusal alanda din hatırlanır! Kamusal alanda din hatırlatıcı olursa ne olur? Kamusal alanda dinin hatırlatıcı olması demek BOP[55] projelerine kar-

Büyük Ortadoğu Projesi.

> şı iman gücüyle direnmek olur. Dini kimliğinden vazgeçmeyen Türkiye, dünyanın baskın modern-Batı-Hristiyan kimliği karşısında daima *kendisi olarak kalan* olur. Tehlike işte burada. Başörtülü kadınlar başı açık kadınlar ve çocukları için değil, BOP projeleri için tehlikeli. Ne zaman göreceksiniz![56]

Alıntıda vurguladığımız "kendisi olarak kalan olur" ya da diğer bir deyişle "kendisi kalmak" ifadesi, türban yasağının, halkı kendisi gibi olmaktan alıkoyduğuna işaret etmektedir. Burada türban kullanmanın önüne konan engeller ulusal çıkarlarla ilişkilendirilmekte, Büyük Ortadoğu Projesi, bu çıkarlar çerçevesinde söz konusu edilmektedir. Yazar, yasağın Türkiye'nin ulusal bağımsızlığına yönelttiği "tehdidi" ifşa ederek türban yasağını bertaraf etmeye çalışmaktadır. Türkiye'nin ulusal çıkarlarının korunmasının yolu ise İslâm'ın yaşanabilmesine, daha doğrusu türban takmanın önündeki engellerin kaldırılmasına indirgenmektedir. Ancak Türkiye'nin "kendisi olarak kalması" için gerekli olan ekonomik bağımsızlığa ilişkin argümanlara yazıda rastlanmamaktadır. Türkiye'nin ulusal çıkarlarını gerçekleştirmesinin türbana sabitlenmesi, siyasal İslâm'ın tabanını oluşturan sermaye kesimlerinin 1980 sonrasında küreselleşmenin etkisiyle hızla Batılı kapitalist merkezlere eklemlenmesini, onlarla çıkar birliği içinde olmasını gözlerden uzak tutmaktadır. Büyük Ortadoğu Projesi'nin ekonomik boyutlarının gizlenerek ya da göz ardı edilerek yalnızca İslâm'a yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmesinin en belirgin nedeni, bu argümanın esas hedefinin, Kemalizm'in meşruiyetini sarsmak olduğunu ortaya koymaktadır. Burada izlenen temel strateji, Kemalizm'e atfedilen "anti-emperyalist" nitelemesini, dinsel bir zeminden hareketle yıpratarak Kemalizm'in meşruiyetini sarsmaktır. Ulusal Bağımsızlık Mücadelesi, Batılı güçlere karşı verilmiş olmasına rağmen Kemalizm, Batılılaşma hedefini Osmanlı Devleti dönemine oranla daha da "ileriye" taşımış; laikleştirici reformlarla yaşamın neredeyse her

56 Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu, "Bir 'yabancı' olarak tesettürlü kadınlar," *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006. (Vurgular bana ait.)

alanı Batılı ilke ve uygulamalar çerçevesinde yeniden düzenlenmiştir. Bu durum ise İslâmcı söylemde "Batı taklitçiliği" sözüyle işaretlenmektedir. Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi Batı taklitçiliği, otantik Müslüman-Türklüğe göre "yabancılaşmak, özünden uzaklaşmak, kendisi olmaktan çıkmak, şahsiyetsizleşmek" anlamına gelir (Bora, 2002: 253). Bu çerçevede, yukarıdaki alıntının yazarının, türban yasağının Türkiye'yi "kendisi olmaktan alıkoyduğuna" ilişkin ifadesinin esas gönderimi de Batı taklitçiliğidir.

Batı taklitçiliğinin kaçınılmaz olduğu varsayılan bu sonuçları ile sömürgeci geçmişe sahip İslâm ülkeleri arasında kurulan analoji, Kemalizm'i yıpratma sürecinde işe koyulmaktadır. Özellikle de türbanı yalnızca devlete ait alanlarda değil, kamusal mekânlarda da yasaklayan Tunus, bu ülkelerin başında gelmektedir:

> Tunus'ta başörtüsünün sokakta yasaklanması, daha doğrusu halkın kendi dinine göre hayatını idame ettirmesinin yasadışı sayılması, hangi sonuca yol açtı? Elbette ki tam bir yabancılaşmaya. Zira gidenler bilir, doğru dürüst Arapça konuşanlara bile rastlayamazsınız. Gençler kendi dillerinden ve kültürlerinden soyutlanarak, tam bir Fransız müsveddesi haline dönüşmüşler. Fuhuş, içki, uyuşturucu, bedbinlik kol geziyor. Tam bir kimlik parçalanmasının ve yırtılmasının ortasında bocalıyorlar. İslâm'a ve yerel değerlere vurgu yapanlar acımasızca cezalandırılıyorlar. Hükümet, sanki Fransız koloni valisi gibi ülkeyi yönetiyor. Bırakın Tunus'un İslâm kimliğinden bahsetmeyi, Arap kimliğinden bahsetmek bile neredeyse imkansız hale gelmiştir. Üretim yapamayan, sanayisi olmayan, kimliğini ve kişiliğini yitirmiş, sadece sahilleri Batılı turistler ve kodamanların rahat edebilmeleri için düzenlenmiş bir konumda. Tamamen Fransa'ya bağımlı bir eyalet durumunda... Peki, Tunus bu hale nasıl geldi? Elbette ki, Tunus halkının kendi tarihsel ve toplumsal değerleri yok edilerek... Öyle ya, sokakta başörtüsünün bile yasak olduğu bir Arap ülkesi, başka hangi konumda olabilirdi ki?[57]

57 Lütfü Özşahin, "Tunuslaşma yolunda ilk adım mı?," *Millî Gazete*, 17 Şubat 2006.

İslâm'dan uzaklaşmanın sömürgeliğe yol açacağına ilişkin sav, alıntıda da görüldüğü gibi "Tunuslaşmak" kavramıyla ifade edilmektedir.[58] 2006 yılında Tunus hükümeti, siyasal İslâm'ı güçlendireceği endişesiyle sokakta türban takmayı yasaklamış ve yasağa uymayanların türbanlarının sokakta polis zoruyla açılmasını düzenleyen bir yasayı kabul etmiştir.[59] Alıntıda, türbanı sokakta da yasaklayan Tunus'un, kendi "kimliğini, tarihini ve hatta dilini unutmuş olması" ile Türkiye'deki türban yasağı arasında bağ kurularak Türk halkının kendi olmaktan çıkacağı "tehlikesine" dikkat çekilmektedir. Ancak türban yasağının "Tunuslaşma" tehlikesi yaratacağı ileri sürülürken Tunus'ta, devletin İslâm'la olan ilişkisinin diğer boyutlarından söz edilmemektedir. Tunus, diğer Müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında laik bir rejime yakınmış gibi görünmekle beraber, devletin dini İslâm'dır; dolayısıyla din ve devlet işlerinin ayrı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nuray Mert'e göre Tunus'taki "laikimsi" düzen, din ve devlet işlerinin ayrılmasını değil, daha çok dinin modernleştirilmesi ya da modernleşmenin dinileştirilmesi üzerine kuruludur. Tunus, İslâm'la

58 "Tunuslaşmak" kavramı, 2006 yılında Danıştay'ın Aytaç Kılınç'la ilgili verdiği karardan sonra İslâmcı basında sıklıkla yer bulmuştur. Danıştay'ın kararını eleştirmek üzere Tunuslaşma kavramının kullanıldığı diğer yazılar: Tamer Korkmaz, "Yasakçılığın Şahikası," *Zaman*, 10 Şubat 2006; Necdet Kutsal, "Milli Gazete'den Mektup," *Millî Gazete*, 13 Şubat 2006; Mustafa Ünaldı, "Zulüm Sokağa Sıçradı," *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat 2006.

59 Türban yasağı, Tunus'ta 1981 yılında yürürlüğe giren kanunlarla devlet daireleri ve okullarda geçerliydi. 2006 yılında Devlet Başkanı Zeynel Abidin Ali yönetimi, İslâmcıların "siyasî sembole" dönüştürdüğü başörtüsünün, "İslâmî duyarlılığı artırdığı ve aşırılıkçılığın gücüne güç kattığı" iddiasıyla sokakta da kullanılmasını yasakladı. Söz konusu yasaktan bir yıl sonra, 2007 yılında "laikler" ile "Müslümanlar" ve komünistlerin oluşturduğu "Tunus Haklar ve Özgürlükler İçin 18 Ekim Forumu" adlı platformun üzerinde uzlaştığı belge, 9 Mart'ta kabul edilerek türbanın bireysel özgürlük meselesi olduğu ve Tunuslu kadınların türbanlarını çıkarmaları için zorlanmamaları ve cezalandırılmamaları karara bağlanmıştır (*Radikal*, "Tunus'ta Sokakta Türban Yasaklandı," 17 Ekim 2006; Gülay Göktürk, "Tunus halletti, darısı başımıza...," *Bugün*, 23 Mart 2007).

bağlarını koparmış görünmesine rağmen Tunus'ta toplumsal yaşamın yapılanmasında dinî ilkeler hâlâ geçerliliğini korumaktadır (Mert, 2008). Bu ülkede devlet ve İslâm arasındaki ilişkilerin diğer boyutlarına odaklanmadan, politik mücadelenin bir stratejisi olarak uygulanan türban yasağını, İslâm'dan uzaklaşmanın nedeni sayarak bu durumu "soysuzlukla", "yabancılaşmakla" ve en önemlisi "sömürgelikle" ilişkilendirmek, İslâmcı söylemin izlediği söylemsel stratejiyi açığa çıkarmaktadır. Buna göre türbanı yasaklayan Tunus, fiilî olarak Fransa'nın sömürgesi olduğu için bu uygulamalara yönelebilmektedir. Türkiye'de de türbanın yasaklanmış olması, aslında Batılılaşma çabalarının sonucudur ve Batılılaşma, Türkiye'nin "kendisi olmak"tan uzaklaşmasına neden olmuştur. Kendisi olmaktan uzaklaştığı içindir ki onu "kendisi yapan" unsurları, yani İslâmî yaşam biçimine ait unsurları yasaklamıştır.

Kamusal alana dinsel sembollerin girmesinin gelenek çerçevesinde temellendirilmesinin bir başka yönü, İslâmî örtünmenin anlamlandırılma mücadelesinde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi bu konuda, iki kesim arasında süregelen bir mücadele söz konusudur ve bu mücadele, hegemonya mücadelesinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kemalistler, türbanın, geleneksel örtünmeden farklı bir örtünme biçimini ifade ettiğini ileri sürerek bu örtünme biçimini başörtüsünden ayırmakta ve türbanı, "laik rejime yönelik meydan okuyuşun" ve "irticanın simgesi" olarak değerlendirmektedirler. Türbana ilişkin bu değerlendirme, İslâmcı söylemde türbanın doğallaştırılmasıyla karşılık bulmaktadır:

> Ama ne yazık ki, geçen zaman zarfında iş bu mecraya kaydı. Başörtüsü, "irtica"nın ve "laiklik karşıtlığı"nın simgesi olarak görülmeye başlandı. Oysa bu iddianın gerçeklerle uzaktan yakından en küçük bir alakası yok. Başörtüsü bu ülkenin son derece "doğal" bir gerçeği. Çünkü kadınlarımızın en az yüzde 65'i başörtüsü kullanıyor. Ve halk arasında yapılan anketlerin hiçbirinden, başörtüsü yasağını onaylayan bir sonuç çıkmıyor.[60]

60 Faruk Çakır, "Başörtüsü ve MGK," *Yeni Asya*, 29 Kasım 2002.

Kemalizm'de türbanın bir "tehdit" olarak işaretlemesine karşı İslâmcı söylemde türban adlandırması reddedilmekte ve söz konusu örtünme biçiminin geleneksel olduğu ve örtünmenin siyasal bir simge değil, geleneklerin gereği olduğu iddia edilmektedir. Aslında her ne kadar Kemalizm'de gelenek İslâm'la özdeşleştirildiği ölçüde modernlik lehine terk edilmek istense de örtünmenin adlandırılması konusunda yaşanan mücadelede, gelenek kavramı etrafında bir mücadeleden söz etmek mümkündür. Bu mücadelede, birbirine karşıt olarak konumlanan iki taraf da bir boş gösteren haline gelen geleneğe, kendi anlamlarını mâl etmeye çalışmaktadır. Kadınların modernleşmesinin, örtülerinden kurtulmaları yoluyla mümkün olacağı varsayılan Kemalizm'de türban bir tehdit olarak görülmekle birlikte, boyunu ve kulakları açıkta bırakan örtünme biçimi, geleneksel olduğu iddiasıyla sahiplenilmekte ve bu örtünme biçimine yönelik herhangi bir müdahalenin ya da yasağın olmadığı iddia edilmektedir. Bu iddia karşısında İslâmcı söylemde ise Kemalizm'in örtünme biçimleri arasında yaptığı ayrım ve dolayısıyla türban adlandırması reddedilerek Kemalizm'de tehdit olarak kodlanan örtünme biçiminin geleneksel olduğunu savunulmaktadır. Bu savunma, yasaklanan örtünme biçiminin doğallaştırılması yoluyla gerçekleştirilmektedir. Yukarıdaki alıntıda olduğu gibi türbanın, "bu ülkenin doğal bir gerçeği" olduğu ileri sürülerek belli bir toplumsal/siyasal gruba ait tikel bir örtünme biçimi evrenselleştirilmeye çalışılmaktadır. Tikel bir örtünme biçimi olarak türbanın, evrensel olarak sunulması eğilimi, İslâmcı söylemde sıklıkla görülmektedir. Evrenselleştirmede en yaygın biçimde kullanılan strateji ise alıntıda da olduğu gibi oranlar vererek bir halkın "doğal" örtünme biçiminin başörtüsü olduğunu iddia etmektir. Halkın çoğunluğuna işaret etmekle birlikte birbirinden farklı oranlar veren İslâmcı yazarlar,[61] olası örtünme türlerinden

61 Resul Tosun, "Hükümete fren," *Yeni Şafak*, 11 Şubat 2006, (yüzde 60); Resul Tosun, "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!," 25 Ekim 2003, (yüzde 64); Nedim Odabaş, "Kafaları Değiştirebilmek," *Millî Gazete*, 1 Kasım 2003, (yüzde

biri olan türbanı, İslâmî örtünmenin "mümkün tek biçimi" olarak sunmaktadır.

Bu sunuş biçimi, İslâmcı söylemdeki bir paradoksu açığa çıkarmaktadır. 1980'lerin sonlarında örtülü kadınlarla ilgili yapılan araştırmaların bulguları (Göle, 2001; İlyasoğlu, 2000), kadınların kendi örtülerini geleneksel başörtüsünden ayırdığını ortaya koymaktadır. Nilüfer Göle'nin bulgularına göre, görüşülen kadınların İslâm'ı yorumlayış biçimleri, ailelerinin geleneksel İslâmî yaşam biçimlerine ters düşmekte; kadınlar, kendilerini ailelerinden ve geleneksel Müslüman halktan farklı görmekteydi. Zira "kulaktan dolma" bilgilerle yetinmeyip kaynaklara inip araştırma yapmış olmakla kendilerini *geleneksel müminlerden* ayırmaktaydılar. Bu ayrım, Göle'ye göre örtünme biçimleri arasındaki farkla simgelenmektedir. Türbanlı kadınlar, geleneksel halkın baş bağlama biçimi olan eşarbı örtünme olarak görmemişler, bu durumun da cehaletten kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir (Göle, 2001: 124).

Sözü edilen paradoksun kaynağı, İslâmcı söylemde karşımıza çıkan geleneğe yönelik olumsuz kavrayıştır. Her ne kadar İslâmcı söylemde, Batılılaşmaya karşı geleneklerin savunuculuğu/koruyuculuğu misyonu önemli bir damar olarak ortaya çıksa da 19. yüzyıldan itibaren Batı'nın İslâm dünyasının çok büyük bir kısmını sömürgeleştirmesiyle Batı'nın İslâm karşısındaki maddî üstünlüğünün kabul edilmesiyle birlikte geriliğin kaynağı geleneklere bağlanmıştır. Daha açık bir deyişle Batı karşısındaki yenilginin kaynağının İslâm olduğuna ilişkin sava karşı, İslâm'ın değil, İslâm'ın uygulanma biçimlerinin ve dolayısıyla geleneğin, geriliğin nedeni olduğu öne sürülmüştür. Tarık Zafer Tunaya'nın ifade ettiği gibi İslâmcıların büyük kısmı, "...bugünün Müslüman âlemine, hele

70); Kazım Güleçyüz, "Kopuş Tabloları," *Yeni Asya*, 26 Kasım 2002, (yüzde 65); Hüseyin Üzmez, "Kamusal Alan Tartışması," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006, (yüzde 80); Nedim Odabaş, "Yasakçılıkla Bir Yere Varılmaz," *Millî Gazete*, 26 Kasım 2002, (yüzde 70); Mustafa Karaalioğlu, "Sezer'in üzerine bir bardak su içtiği gerçek," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003, (yüzde 77.2).

Osmanlı İmparatorluğu'na hâkim olan gerçek İslâmiyet değildir. Müslümanlar İslâmiyet'in ulvi ruhu, adalet ve medeniyet ruhu içinde yaşamıyorlar. Müslüman dünyası bugün lüzumsuz alışkanlıkların esatiri hurafelerin, uydurulmuş bid'atlerin esiridir" görüşüne yaslanmışlardır (Tunaya, 2003: 15). Dolayısıyla gerilikten kurtulmak için yapılması gereken şey, Asr-ı Saadet'e dönmektir. Asr-ı Saadet, İslâmcılar için geçmişte yaşanmış bir ütopya olarak, özellikle Müslüman kadınların konumuna ilişkin tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre kadınların baskılanmışlığının, ezilmişliğinin, cahil bırakılmışlığının nedeni İslâm değil, İslâm'ın gerektiği gibi uygulanmamasıdır. İslâm'ın *köküne, özüne* dönüldüğünde kadınların yaşadıkları bu olumsuz koşullar da ortadan kalkacaktır. Çünkü İslâm, *özünde* kadınlara ve erkeklere eşit haklar tanımış, kadının eğitim hakkı bulunduğu gibi ev işlerinin sorumluluğu da erkekle birlikte kadına verilmiştir (Göle, 2001: 138–139).

Asr-ı Saadet ütopyası çerçevesinde geleneğe olumsuz bir anlam yüklenmekle birlikte, türbanın kamusal alana girmesinin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik mücadele, İslâmcı söylemde geleneğe yönelik olumlu anlamlandırmanın daha baskın olmasına neden olmaktadır. Geleneğin olumsuz biçimde anlamlandırılması, daha ziyade İslâm'ın geriliğin kaynağı olduğuna ve dahası İslâm'ın hükümlerinin kadınları ikincilleştirdiğine, baskı altına aldığına yönelik tartışmalarda temel bir eksen olarak işlevselleştirilmektedir.

İslâmcı söylemde türbanlı kadınların, kendilerini geleneksel İslâmî yaşam biçimlerinden ayırma stratejilerinin bir kenara bırakılarak türbanın, halkın doğal örtünme şekli olarak sunulmasının gerisinde, Kemalist söylemde türbanın bir "siyasal simge" ve türbanlı kadınların da "rejime yönelik tehdit" olarak işaretlenmelerinin etkisi bulunmaktadır. Tehdit algısının bertaraf edilmesi, türbanın *geleneksel* ve *doğal* olarak sunulmasıyla gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sunuş biçimi, yine milliyetçi-muhafazakâr

söylemin eklemlenmesiyle gerçekleştirilmektedir. İslâmcı söylem, örtünmenin, "bu topraklara ait" bir giyinme ve yaşama biçimi oluşunu, *Müslüman kadını, Anadolu kadınına* eşitleyerek gerekçelendirmektedir. Burada Kemalizm'in ulusal olan ile dinsel olan arasına koymaya çalıştığı mesafeye meydan okunmakta, İslâm dini ve İslâmî yaşam biçimi, Anadolu'nun tümüne hasredilmektedir. Bu söylemsel operasyonla Sünni-Ortodoks İslâm dışındaki diğer İslâm yorumları ve dolayısıyla Anadolu'da varlığını sürdüren heterojen unsurlar da görmezden gelinmektedir. Burada İslâmcılık'ın hegemonya mücadelesi verdiği Kemalizm'le aynı işleyiş mantığını sergilediğini ifade etmek gerekmektedir. İslâmcılık, Kemalizm'i, ülkedeki Müslüman unsurları görmezden gelmekle ve dışlayıcılıkla malûl ilan ederken Anadolu'daki heterojen unsurları söylem alanının dışında tutması ve İslâm'ı genelleştirip doğallaştırmasıyla kendi dışlayıcılığını da ortaya koymaktadır.

Hegemonya mücadelesini geleneklerin taşıyıcılığı/koruyuculuğu misyonunu yüklenerek sürdüren İslâmcı söylemde gelenekler ve dolayısıyla tarih, kimlik ve kültür İslâm'a indirgenmekte ve İslâm dışındaki unsurlar yok sayılarak topluma İslâmî bir *öz* atfedilmektedir. Toplumdaki İslâmî olmayan unsurları görmezden gelme tutumu, aslında Müslüman toplumlardaki temel siyasal dinamiğin kaçınılmaz olarak İslâmî olduğunu iddia eden oryantalizmi destelemektedir (Çınar, 2006: 163). Bu durum, Kemalizm'i "yerli oryantalist" olmakla eleştiren İslâmcılık'ın, aynı perspektif içinde hareket ettiğini gösterir. İslâmcılık, oryantalizmin ve onu Türkiye bağlamında yeniden üreten Kemalizm'in yaptığı Batı-Doğu ayrımını tersine çevirmeye çalışmakla birlikte, bu özcü ayrımı yeniden üretmekten kurtulamamakta, dahası ayrımı güçlendirmektedir. Zaten Mahmut Mutman'ın da belirttiği gibi "İslâmcılık oryantalizmdir." Oryantalizmin dayandığı Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımlamanın bir etkisi olarak ortaya çıkan Avrupa yönetsel ve iktisadî paradigmasının egemenliği ve bu çerçevede yapılan reformlar, İslâm'ı adeta bir yanıta

dönüştürmüştür. Oryantalizmin tersine çevrilmesi işlemi olarak İslâmcılık, bunu bir otantiklik söylemi aracılığıyla yapmaya çalışır. Ancak yine Mutman'ın ifade ettiği gibi bu tersine çevirme işlemi, oryantalist kurguya güç vermektedir. Çünkü İslâmcılık, bu tersine çevirme işlemiyle Doğu ile Batı arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın vücut bulmasını ve katılaşmasını sağlamaktadır (Mutman, 2002: 201).

b- Modernlik Karşısında İkircikli Konumlar: Kırılmalar ve Dönemleştirmeler

İslâmcılık'ın bir karşı hegemonik güç haline geldiği 1980 sonrası döneme bakıldığında, modernlik karşısındaki baskın tutumunda çeşitli kırılmalardan söz etmek mümkündür. Bu kırılmaların gerisinde teknoloji de dâhil olmak üzere Batı'nın bütüncül olarak reddi, İslâmcılık'ın serbest piyasa ekonomisine eklemlenmesi ve Batılı kavram ve kurumların kabulü yatmaktadır. Söz konusu kırılmalarla birlikte 1980 sonrası dönemde İslâmcılık'ın modernlik karşısında değişen tutumu, temel olarak iki döneme ayrılabilir. 1980–1997 yılları arasını kapsayan ilk dönemin belirgin özelliği, İslâmcı söyleme içkin olan Batı karşıtlığının baskın oluşudur. Öyle ki bu dönemde bir grup İslâmcı entelektüel, Batı'yı bir bütün olarak reddetme yoluna gitmişlerdir. Ancak yine bu dönemde İslâmcılık'ın toplumsal tabanını oluşturan kesimlerin, neo-liberal ekonomi politikaları sonucunda uluslararası kapitalizmle eklemlenmesi sürecinin başlaması, modern yaşam pratiklerinin ve değerlerinin İslâmcılık'a sızmasına neden olmuştur. İkinci dönem, 1997'yle başlayan dönemdir. Bu dönemin, belirleyicisi, 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu toplantısıdır. 28 Şubat sürecinde Refah Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının ardından, daha önceden geçerli olan Batı karşıtlığı yerini, "insan haklarının kalesi olarak Batı" algısına bırakmış; Batılı kavram ve kurumların reddinin yerini ise bunların benimsenmesi almıştır. Ancak bu dönemin kendi içinde bir kırılmadan da söz

etmek gerekmektedir. 2004 yılında AİHM'in Leyla Şahin davasını, davacı aleyhine sonuçlandırmasıyla ortaya çıkan bu kırılma, İslâmcı söylem içinde Batı karşıtlığının, daha açık bir anlatımla "İslâm düşmanı Batı" algısının bir süreliğine de olsa ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Ancak aynı dönemde Avrupa Birliği'ne yönelik destek, bu algının yalnızca türban meselesiyle sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken nokta, yapılan bu dönemlendirmede temel alınan yaklaşımların saf halleriyle bulunmadıkları, karşıt yaklaşımların da eş zamanlı olarak varlıklarını sürdürmekte olduğudur.

i. "Batı Karşıtlığı" Ekseninde İslâmcı Söylemde Türban Sorunu (1980–1997)

Çalışmanın sınırlılıkları itibariyle 1980'le başlattığımız bu dönem, esas olarak bir ideoloji olarak ortaya çıktığından beri İslâmcılık'a içkin olan bir özellikle karakterize olur: Batı karşıtlığı. İslâmcı söylemin düğüm noktalarından biri olarak Batı karşıtlığı, nihaî bir anlam sabitliğinin olanaksızlığında (Laclau ve Mouffe, 1992a: 140), anlamı kısmî olarak sabitleştirmeyi sağlayan söylemsel noktalardan biridir. Söylemsel alana egemen olmak, bir merkez tesis etmek üzere bir girişim olarak kurulan İslâmcı söylem, bu karşıtlık etrafında kendi anlamlarını üretmeye ve sabitleştirmeye çalışmıştır.

İslâmcı söylemin düğüm noktalarından biri olan Batı karşıtlığı bağlamında 1980'lerin önemi, bu dönemde ortaya çıkan yeni bir yönelimin varlığıdır. 1970'lerin sonundan itibaren kendilerine "Müslüman aydın" denilmesini tercih eden bir grup İslâmcı entelektüel, İslâmcılık içinde yeni bir yönelimin başlatıcıları olmuştur. İsmet Özel, Ali Bulaç, Rasim Özdenören gibi isimlerin yer aldığı bu İslâmcı entelektüel grubun, önceki dönemin İslâmcı düşünürlerinden farkı, Batı karşısında aldıkları tavırla ortaya çıkar. İsmet Özel'in *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma* adlı eserinden başlayarak İslâmcılık içindeki bu yönelim, "İslâm ve Batı arasında uzlaş-

ma sağlama" ya da bir başka ifadeyle "Batı'nın bilim ve teknolojisinin İslâm'la nasıl bütünleştirileceği" sorununu reddetmiş; Batı'da uygulandığı haliyle bilim ve teknolojinin İslâm'la çeliştiğini, dolayısıyla da bağdaşmaz olduğunu savunmuştur (Meeker, 1993; Dağı, 2004).

1980'lerde ortaya çıkan bu yönelimin en önemli figürü olan ve diğer İslâmcı entelektüeller üzerinde hayli etkili olan İsmet Özel, 1978 tarihli yukarıda adı geçen çalışmasında bu görüşü temellendirir. Özel'e göre "günümüze hâkim olan bilim ve teknik, Batı'da belli bir dönemde belirlenmiş bir kafa yapısının uzantısıdır; belli bir toplumsal yapının sinesinde gelişmiş, vasıfları İslâm'a taban tabana zıt bir sınıfın eliyle gücünü dünya ölçüsünde yaymıştır" (Özel, 2006: 57). Özel, böylece İslâmcıların, "Batı'nın tekniğini almak ama ahlâkını almamak" şeklindeki temel yönelimlerini; teknolojinin, içine doğduğu yapıdan ayrıştırılamazlığı, daha açık bir anlatımla teknolojinin tarafsız olamayacağı biçimindeki argümanla bertaraf etmeye çalışmış ve teknoloji transferini reddetmiştir. Özel'e göre "Müslümanların İslâm'a has kalitelerini geliştirmeleriyle" kuracakları bir İslâm devleti ya da İslâmî toplum yapısı, kolaylıkla kendi hayat tarzına uygun maddî kuvveti üretecek ve bu maddî kuvvet, Batı'yla başa çıkabilme olanağını Müslümanlara sağlayacaktır (Özel, 2006: 58).

Ali Bulaç da bu dönemdeki çalışmalarında, Batı'yı reddeden bir tavır içinden hareket ederek mevcut politik düzene İslâmî bir alternatif oluşturmaya çalışmıştır.[62] Ona göre "modernlik", "ilerleme", "demokrasi", "özgürlük", "feminizm", "gelenek", "laiklik" vb. Batılı kavram ve terimler, İslâm dünyasına yabancı olduğundan İslâm düşüncesi ve ruhunda kargaşaya yol açmaktadır. Dolayısıyla Müslümanların Batı'ya karşı mücadelelerinin temel boyutu, zihinlerin bu kavram ve terimlerden temizlenmesi ve yerlerine İslâmî olanların geçirilmesidir (Bulaç, ty).

62 Bulaç, bu alternatif modeli, Medine Vesikası'ndan türetilen ilkeler etrafında kurmaya çalışmıştır. Medine Vesikası, bu çalışmanın Üçüncü Bölümü'nde ele alınmıştır.

Batılı düşünme biçimlerinin İslâm'a "bulaştırılmaması" çabasının hâkim olduğu bu görüşler, kadınlarla ilgili meselelerde de açığa çıkmaktadır. İsmet Özel, çeşitli düşünce akımlarının İslâm'la eklemlenmesine karşı çıkarken Muhammed İkbal'in, kadınlar konusundaki tutumunu örnek göstermektedir. Ona göre İkbal, Batılı kavrayış tarzına sadık kaldığı içindir ki kendisini Kur'an'ın kadınlar hakkındaki bazı hükümleri karşısında müşkül durumda hissetmektedir. İkbal'in kafa yapısı Kur'an'ın dışında biçimlendiğinden kadın meselesini müşkül bulmakta ve "kâfir görüşlere karşı açık alınla; 'doğrusu budur, çünkü böyle buyrulmuştur'" diyememektedir (Özel, 2006: 52). Özel, böylece kadınların toplumsal konumlarıyla ilgili olarak Batılı kavram ve değerleri reddeden ve Kur'an ve Sünnet'ten hareket eden bir kavrayış biçimini savunmaktadır.

Ali Bulaç'ın bu dönemde kadınlarla ilgili tavrı ise 1987 yılında İslâmcı kadın yazarlarla girdiği polemikte açığa çıkmaktadır. Bulaç, bu tarihte *Zaman* gazetesinde "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlığını taşıyan bir yazı kaleme almıştır. Bu yazıda feminizmin, ortaya çıktığı ilk dönemde kadınların kapitalist düzen tarafından sömürülmelerine karşı çıktığı için yerinde talepler öne sürmekle birlikte, günümüz Batı toplumlarında erkeklerin de en az kadınlar kadar modernliğin olumsuz etkilerine maruz kaldıkları için anlamını yitirdiğini savunmaktadır. Ona göre sanayileşme ve modernizm, kadını nesneleştirmektedir ancak bunun karşısında çözüm, feminizm değil, kadının örtünmesidir. Bulaç, feminizmin "bizim gibi toplumlarda" gereksiz olduğunu ifade etmektedir:

> Peki bize ne oluyor? Bizim tarihimizde ve kültürümüzde kadın horlanmadı, aşağılanmadı. Fabrikalarda gün boyu köleler gibi çalıştırılmadı, gecekonduların izbe sokaklarında bir ekmeğe muhtaç bırakılmadı, namusu satılığa çıkarılmadı. Bugün çarpık sanayileşme ve aptallaştırıcı modernizmle bu hallere sokulmak isteniyorsa suç kimin?[63]

63 *Zaman*, 17 Mart 1987.

Bulaç, kadınların yaşadıkları olumsuz koşulları, ataerkil örüntüler temelinde değil, modernlik ve kapitalizm bağlamında ele almaktadır. Ona göre Batılı kadının konumunun müsebbibi, onu çalışmak durumunda bırakan kapitalizmdir. Oysa "bizim tarihimizde" böyle bir durumun ortaya çıkması mümkün değildir çünkü kadını aşağılayacak koşullar söz konusu değildir. Dolayısıyla da feminizm, gereksiz ve hatta zararlıdır. Bulaç'a göre feminizm, "kadını erkeğe karşı ayaklanmaya çağıran isyancı bir meslektir." Feminizmin bir yaşama biçimine dönüşmesi, "insan türünün sonu" anlamına gelecektir. Feminizmi bir cinsel sapma olarak nitelendiren yazara göre "Feminist dünya görüşü ve ahlâk anlayışının egemen duruma geçtiği toplumlarda geçerli ve mümkün olan tek cinsel ilişki, eşcinsellik ve lezbiyenlik olarak kendini gösterecektir" (1987).

Bulaç'ın bu tavrı karşısında bir grup İslâmcı kadın yazarın, yazının yayımlanmasından yaklaşık altı ay sonra aynı gazetede bir dizi yazısı yayımlanmıştır. "İnsanlar ve Hayat" sayfasında "İslâm'da Kadın" teması etrafında Bulaç'a yanıt veren Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Hatice Öncül, Elif Halime Toros, Yıldız Kavuncu gibi İslâmcı kadın yazarlar, feminist argümanlardan hareket ederek Bulaç'ın görüşlerine karşılık vermişlerdir. Yazarlar, yalnızca kadın-erkek eşitliğine değil, kadınların ev içi rollerle tanımlanmalarına da karşı çıkmışlar; kadınlar üzerindeki tahakkümün kapitalizme mâl edilemeyeceğini ileri sürerek kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri sorunlaştırmışlardır. Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri" adlı yazısında bu görüşleri şöyle temellendirmiştir:

> Feminizm başlangıçta haklıymış, kapitalist toplumda ikinci sınıf olmaya karşı bir başkaldırıymış ama bugün bu toplumların refah seviyeleri arttığı için kadınlar, ücret düşüklüğü, çalışma şartlarının kötülüğü gibi sorunlarla değil, bir insan olarak teknolojinin, üretim ve yabancılaşmanın getirdiği sorunlarla karşı karşıya imiş. Bugün bu toplumlarda kadınların da diğer insanlarla (er-

keklerle) ortak sorunları olduğu bir gerçek. Bu sorunların önemi ve boyutları konusunda da yazarla hemfikirim. Ama bu demek değildir ki, onların kendi özel sorunları yok. Kadın sorunu sadece ücret düşüklüğü veya çalışma şartlarından ibaret değildir, tıpkı seçme ve seçilme hakkı ya da serbest kürtajdan ibaret olmadığı gibi. Kadının ikinci sınıf (ya da cins) oluşunun üretim araçlarının dönüştürülmesiyle, refah düzeyiyle, sistemle çok sıkı bir ilişkisi olmadığı bugün bütün feministlerce kabul edilmektedir (sosyalist feministler hariç). Bu, bütün toplumlarda ve kültürlerde tarihin her aşamasında görülen çok yaygın bir haldir. Patriyarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist ya da teknolojik, modern baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bizim tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır. Makaledeki "bizim tarihimiz ve kültürümüz" ise, bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koca bir yalandır.[64]

Gülnaz, kadının aşağılanmasının, Batı toplumlarına özgü üretim ilişkilerinden kaynaklanan koşullara bağlanmasını kısmen doğru kabul etmekle birlikte sorunun kaynağının, ataerkil baskılar olduğunu ileri sürmekte ve bu baskılardan kaynaklanan kadın sorununun, "bu coğrafyada" da yaşandığını belirtmektedir. Ancak bu coğrafyada kadın sorununun olduğunu kabullenmesi, yazarın, İslâm'ın kadınlara yönelik hükümlerini sorunlaştırması gibi bir sonuç ortaya çıkarmamaktadır. Sorunlaştırılan İslâm değil, daha ziyade İslâm'ın hükümlerinin uygulanmamasıyla ortaya çıkan ataerkil baskıdır. Dolayısıyla eleştirilerin hedefi, bu baskıları yok sayan Ali Bulaç'ın şahsında diğer İslâmcı erkeklerdir. Bu nokta, diğer yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Elif Halime Toros, bu noktayı, "Ama bize tanınan hakları, çeşitli nedenlerle kullanamıyoruz. Gelenekler ve İslâm karıştırılıyor/karıştırıyoruz. Aile içi ilişkilerimizi Müslümanca düzenleyemiyoruz, belki de Müslüman erkekler Bektaşi gibi İslâm'ın işine gelen prensiplerini uygulayıp işine gelmeyenleri es geçiyorlar"[65] diyerek vurgulamış-

64 *Zaman*, 1 Eylül 1987.

65 "Feminist kime derler?," *Zaman*, 15 Eylül 1987.

tır. Yıldız Kavuncu da "Müslüman kadına haklarının kullandırılmaması problemi yüzyıllardır var. 'Müslüman kadının bütün hakları İslâm tarafından verilmiştir' cümlesini sert bir şekilde söyleyip konuyu kapatmak sorunu çözmez, kilitler, çözülmez hale getirir"[66] diyerek kadın sorununun bu coğrafyada, yani İslâm'da olmadığını öne süren İslâmcı erkekleri hedef almıştır.

Kadınlara yönelik baskıları sorunlaştıran ve kadınların annelik, ev işleri gibi yalnızca özel alana dair faaliyetleriyle tanımlanmasına karşı çıkan yazarlar, feminizme ilişkin olarak hayli tedirgindir. Gazetedeki yazıların yayımlanmasının ardından kendilerine yöneltilen tepkilere verdikleri yanıtlarda feminist olmadıklarının altını çizmişlerdir.[67] Buna karşın yazarlar, feminizmin argümanlarından ve kavramsal araçlarından yararlanmakta sakınca görmemişlerdir. Bu durumu, "Feminizmin de, Marksizmin de veya başka bir bütünlüğün de, size doğru gelen bazı doğrularını benimsemenin bence sakıncası yok" (Gülnaz'dan akt. Çakır, 2000: 50) diyerek açıklığa kavuşturan Mualla Gülnaz'ın yaklaşımı, İslâmcı kadın yazarların *Sosyalist Feminist Kaktüs* dergisinde "Kadınlara Rağmen Kadınlar İçin Tavrına Bir Eleştiri" başlığıyla yayımladıkları yazıyla netleşmektedir:

66 "İslâm'da kadın ya da 'ipekböceği'," *Zaman*, 29 Eylül 1987.

67 Mualla Gülnaz, aynı gazetenin 15 Eylül 1987 tarihli nüshasındaki "Biz kimiz?" başlıklı yazısında, "Feminizm meselesine gelince ben kendi hesabıma Müslüman kadının haklarını savunmak için feminizme ihtiyacı olmadığını üstüne basarak söylüyorum" diyerek feminizmle arasına mesafe koyduğunu belirtme ihtiyacı duymuştur. Ancak devamında, feminizme yöneltilen "aklı kısalık" eleştirisinin haksız olduğunu, feministlerin tavırlarını "akıllı, duyarlı ve haklı bir tavır" olarak algıladığını belirtmiştir. Yıldız Kavuncu da yukarıda anılan yazısında, "Biz feminist hareketleri Müslüman kadına taşıyalım demiyoruz. 'Male'ist olmaya neden gerek yok da 'female'ist olmak küçümsenmeyecek sayıda kadında yankı buldu" diyerek feminizmi mutlak biçimde savunmadığını ifade etmiştir. Tuba Tuncer de feminizm kavramının, yaygın ve yanlış bir biçimde, "cinsel serbestlik" çağrışımı yapması nedeniyle insanları korkutabildiğini, bu nedenle "bizim" meselelerimizin bu Batılı kelimeyle ifade edilip edilemeyeceğinin tartışılabileceğini belirtmektedir ("Kimin Aklı Kısa," *Zaman*, 1 Eylül 1987).

> İçinde bulunduğumuz durumu, müslümanlığımızı, kadınlığımızı sorgularken feminist birikimden yararlanmamız, ya da feministlerle bazı çakışma noktalarımızın olması son derece doğaldı, -hala öyle-. Çünkü nereye ve hangi tarih parçasına giderseniz gidin, erkek egemen ideoloji, cinsiyetçilik ve kadının baskı altında tutulması gibi ortak temalara rastlamak mümkündür. Ve ne yazık ki müslümanlar da bizim yaşadığımız coğrafyadan başlayarak böyle bir durumdan müstağni değillerdir... Sosyalist, laik ya da müslüman olmak, kadın olarak baskı altında tutulmayacağımızın bir garantisi olamaz. Ezilen konumdaki insanlar olarak başka kadınlarla veya feministlerle benzer bir dil konuşmak bizi hiç rahatsız etmedi. Çünkü kim ve ne olduğumuzun farkındayız. Bizler yalnızca müslümanlarız...[68]

Yazarlar, kadın olmaktan kaynaklanan baskıları dile getirmede feminizmin kavramsal araçlarından yararlanırken feminist gruplarla herhangi bir dayanışma olasılığının mümkün olmadığını da ifade etmektedirler. "Feminist hareket, tıpkı sosyalist hareket gibi kendisini jakoben, tekçi ve laik cumhuriyet ideolojisinden, yani Kemalizm'den ayrıştırmak zorundadır" (akt. Çakır, 2000: 56) diyen yazarlar, Türkiye'deki feminist hareketin dayanışma çağrısını, kendi ideolojilerini dayattıkları gerekçesiyle reddetmişlerdir.

İslâmcı kadın yazarların feminizmi benimsememekle birlikte feminizmden kavramsal olarak beslenmeleri, İslâm'ın kendi konumlarını meşrulaştırmaya yetmediğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Nazife Şişman'a göre bu yazı dizisi vesilesiyle ortaya konan görüşler bir "paradigma değişikliğinin" başlangıcını imlemektedir. Çünkü feminizm, İslâmcı kadınlar için artık Batılı kadınlara özgü bir sorun olmaktan çıkmaya başlamış, modern yaşamda karşılaşılan eşitsizlikler ve adaletsizliklere karşı durmayı sağlayabilecek bir araç olarak görülmüştür (Şişman, 2005: 74).

İslâmcı kadın yazarların ikircikli konumlanmalara rağmen Batılı bir düşünme sistemini kısmî olarak benimsemesi bağlamında

68 Akt. Çakır, 2000: 55.

denilebilir ki Batı'yı bütüncül bir biçimde reddetme ya da bir başka ifadeyle topyekûn bir Batı karşıtlığı, İslâmcı söylemde sınırlı bir alanda geçerli olmuştur. Dolayısıyla söylemsel alanda İslâmcı söylemin bir merkez tesis etmesini sağlayan düğüm noktası, *Batı'nın ahlâkının reddi anlamında Batı karşıtlığıdır.* Yani anlamların kısmî sabitleşmesini sağlayan unsur, kültürün, Batı'nın etkisinden korunmasıdır. Bu çerçevede türbanın kamusal alanda aleniyet kazanmasına ilişkin olarak geliştirilen argümanlar, daha ziyade dinsel bir zemine dayandırılmakta ve böylece "inanç özgürlüğü" temelinde türban özgürlüğü savunulmaktadır. Türbanın yasaklanması ise aşağıdaki alıntıda olduğu gibi devletin baskıcılığının bir sonucu olarak işaretlenmektedir:

> YÖK'ün ibadetlere ambargo koymaya kalkışmasının sebebi hem meçhüldür, hem de anlamsızdır. Kişinin "Allah emridir" diyerek başını örtmesi ibadettir. YÖK'ün de bu kişiye başını açmazsan okuyamazsın demesi düpedüz bir zulümdür.[69]

Alıntıda da görüldüğü gibi türban takmanın gerekçelendirilmesinde, dinsel/İslâmî bir zemine dayanma, bu dönemin en belirgin özelliğidir ve bu bağlamda, 1980 öncesiyle bir süreklilik ilişkisi bulunmaktadır. Sürekliliği sağlayan unsur, "Allah'ın emri" olan örtünmenin engellenmesinin "zulüm" olarak işaretlenmesidir. "Zulüm", İslâmcı söylemin Batı'ya ilişkin algısının bir tezahürüdür çünkü burada harekete geçirilen, "zalim Batı"/"mazlum Müslümanlık" ikiliğidir. Bu ikilik yoluyla türban yasağı, 19. yüzyıldan itibaren Batı'nın İslâm ülkelerini sömürgeleştirmesiyle ilişkilendirilmektedir. Yani "Allah'ın emri"ni yasaklamak, sömürgeci ülkelerin *uygarlaştırma misyonu*'yla İslâm'ı ortadan kaldırmaya yönelik politikalarına benzetilmektedir. Bu politikalar bağlamında Fransızların Cezayir'deki uygulamaları hatırlanabilir. Fransızlar, İslâm'ı, Cezayir halkının Fransız kültürüne bütünsel bir biçimde özümsenmesinin önünde bir engel olarak değerlendirmiş ve bu nedenle İslâm'a dair kurumları ve pratikleri ortadan kaldırmaya

69 Atilla Özdür, "Şal Devri," *Millî Gazete*, 9 Ocak 1983.

yönelmişlerdir. Fransa'nın, İslâm'ı, Cezayir kültürünün *özü* ve *ayırt edici özelliği* olarak görmesi, Cezayir halkının İslâmî kimliklerine sarılmasına neden olmuş ve bu bağlamda kadınlar, Cezayir kültürünün korunması veya ele geçirilmesi mücadelesinde her iki taraf için de kültürel özün maddileştirildiği yeri simgelemiştir. Peçe de bu mücadelenin en önemli simgesi olmuştur (Yeğenoğlu, 2003: 177-178). Bu bağlamda, alıntıda yer alan "zulüm" sözcüğü, tıpkı Fransızların Cezayirlilere yönelik tavırlarında olduğu gibi bir saldırıya işaret etmektedir. Burada dikkati çeken nokta, sömürgeci bir ülkenin bir İslâm ülkesindeki dayatması ile Kemalizm'in düzenleme araçlarının birbirine eşitlenmesidir. Fransa, Cezayir toplumu için bir *dış* ya da *dışarıdan gelen* iken Kemalizm, *iç*tir, yani *içeride olan*dır. Burada dışarıdan gelen ile içeride olan aynılaştırılmaktadır. Bu aynılaştırma işlemi, Kemalizm'in de bir dış olarak görülmesiyle mümkün kılınmaktadır.

Dinî temellendirmelerin hâkim olduğu bu dönemde İslâmcılık, örtünmeyi, Kemalizm'de işaretlenen anlamından sökmeye çalışmaktadır. Kadınların örtülerini terk etmesinin modernleşmenin şartı olarak görüldüğü Kemalist söylemde örtünün, kadınları esaret altına alan, tecrit eden yanları vurgulanmıştır. Bir başka deyişle Kemalizm, örtünmeyi esaret altına alıcı boyutlarından hareketle ele alarak örtünme etrafında ideolojik bir kapanma yaratmaya çalışmıştır. Buna karşılık, aşağıdaki alıntıda da görüldüğü gibi İslâmcılık, örtünmeye yönelik bu ideolojik kapanma pratiğini, örtünmeye özgürleştirici bir anlam mâl ederek aşmaya çalışmaktadır:

> Örtünmek, Allah'a, Peygamber'e ve Kur'an'a ve İslâm'a inanan kadınlar için mukaddes bir emir, açıklık ise bu emre küstahça bir isyandır. Örtünmek, İslâm hanımının hürriyetini gaspetmek, medeni haklarını çiğnemek değil, bilakis onu sahibine iade etmektir.[70]

70 Bilge Kaplan, "Örtünmek bir Allah emridir," *Millî Gazete*, 16 Ocak 1983.

Alıntıda izlenen strateji, bir yer değiştirme işlemidir. "Olumsuzu olumlu olarak gösterme" (Fiske, 1996) olarak tanımlanan yer değiştirme işlemiyle Kemalizm'in, kadınları esaret altına aldığını iddia ettiği ve olumsuzladığı örtünme, burada özgürleştirici bir işlevi olduğu varsayımıyla olumlanmaktadır. Kadının özgürlüğü, daha doğrusu özgürlük göstereni, kadının örtünmesiyle sabitlenmeye ve bu sabitleme etrafında bir kapanma yaratılmaya çalışılmaktadır. Böylece dinin ve örtünmenin esaret altına alıcılığına ilişkin Kemalist tez, tersine çevrilmek istenmektedir. Ancak örtünmenin, özgürleştirici bir işlev yüklenerek olumlanmasıyla birlikte, örtünmenin kadınlar üzerinde kurabileceği baskıcı ve tahakküm altına alıcı yönleri, söylemin dışına çıkarılmaktadır. Kadınların örtünmesinin bireysel bir tercihmiş gibi sunulması, kadınların örtünmesine yönelik aileden, geleneklerden, cemaat ilişkilerinden kaynaklanan baskıları yok saymaktadır. Bu "anlamlı yokluklar" (Fiske, 1996) örtünmenin doğallaştırılması ve evrenselleştirilmesi ile yasağın gayr-ı meşrulaştırılması yönünde işlev görmektedir.

Türban üzerindeki yasağı gayr-ı meşrulaştırmanın bir başka yolu, İslâmcı söyleme din ve vicdan özgürlüğünün eklemlenmesidir. İslâmcı söylemde, özgürlük göstereninin din ve vicdan özgürlüğüyle sabitlenmesi yoluyla, örtünmenin değil, yasağın özgürlüğü engelleyici olduğu iddiasında bulunulmaktadır. Yani özgürlük karşıtı olan İslâm değil, İslâm'ın emrinin yaşanmasını engelleyen Kemalizm'dir:

> Anayasalarda kabul ettiğimiz din ve vicdan hürriyetinin icaplarını en asgarisinden yerine getirme serbestisini tanımak zorundayız. Fertlerin vicdani bir arzu ile manevi hayata yönelişlerine hoşgörüsüz bir şekilde tehdit ve tahditler getirmek kabullendiğimiz prensiplerin ihlalinden başka mana taşımaz.[71]

Dinin kamusal olarak yaşanmasının önüne çıkarılan engellerin, din ve vicdan özgürlüğünün ihlali olarak kavramlaştırılması,

71 Safa Mürsel, "Kanunlar ve İhtiyaçlar," *Tasvir (Yeni Asya)*, 26 Ocak 1983.

İslâmcı söylemin liberal haklar ve özgürlükler söylemini eklemlemesine işaret etmektedir. Negatif statü hakları içinde yer alan din ve vicdan özgürlüğü, bireyin inancında ya da inanmamasında özgür olması; inancını açıklamaya, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya zorlanmaması; dinsel inanç ve kanılarından dolayı kınanmaması ve suçlanmaması anlamına gelir. Aynı zamanda, din ve vicdan özgürlüğü, kişinin dinsel inancını hem özel alanda hem de kamusal alanda özgürce ifade edebilmesini de içermektedir (Aliefendioğlu, 2001: 77). Türbanın yasaklanmasına yönelik eleştiriler ise daha çok inanma ve inandığı dine göre yaşama özgürlüğü temelinde gerekçelendirilmektedir. Devletin türbanı yasaklaması, bir negatif statü hakkı olarak devletin müdahalesinin dışında olduğu varsayılan hak alanına devletin müdahale etmesi olarak kavranmaktadır. Devletin müdahale etmesinin gerekçesi olarak görülen ise din ve vicdan özgürlüğünü tehdit eden laiklik ilkesidir. Bu dönemde din ve vicdan özgürlüğü ile laiklik, karşıt kavramlar olarak sunulmakta; laiklik, özgürlüklere müdahalenin temeli olarak olumsuz bir kategori olarak işaretlenmektedir. Bu işaretleme aracılığıyla laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü kavramlarının bağlantısı kesilmekte, dahası laikliğin din ve vicdan özgürlüğünü de içeren daha geniş bir kavram olduğu görmezden gelinmektedir.[72] Laikliğin olumsuz bir kategori olarak işaretlen-

72 Laiklik kavramı, Eski Yunan'da *laikos* terimiyle "halktan olan" kişiyi ifade etmektedir. Halk, yönetim aygıtının dışında olan tabakadır. Ortaçağ Kilise Latincesi'nde bu sözcük, *laicus* biçimini alarak ruhbandan olmayan, kiliseye mensup olmayan, herhangi bir dinsel işlevi ve unvanı olmayan kişi anlamında kullanılmıştır. Bu iki kavrayışın arasında önemli bir fark yoktur. Çünkü kiliseye mensup olmayan kişi, yönetilen bir kişiden ibarettir. Dolayısıyla laiklik, başlangıç itibariyle, insanların din alanına mensup olup olmamalarına göre yapılan bir ayrımdır; böylece, hayatı ruhanî kürede yaşamak isteyenler ile dünyevî kürede yaşamak isteyenler arasındaki alan paylaşımının adı olmaktadır. Batı Avrupa toplumları, Ortaçağ'a gelinceye dek ruhanî kürenin egemenliği altında yaşamış ancak kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte kendisini ruhanî kürenin belirleniminden kurtarmış bir maddî kürenin ortaya çıkması ve egemenlik kazanmasıyla *laicus* sözcüğü anlam kazanmıştır (Kılıçbay, 1994: 16-17). Kilisenin ekonomik ve hukuksal egemenliği 17. yüz-

mesi, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi Batılı bir kavram olan demokrasinin eklemlenilmesiyle pekiştirilmiştir:

> İdeolojiler, donmuş, ortaya çıktıkları devrin şartlarını aksettiren kalıplardır. Bunlara tefekkürsüzce bağlanmış olanlar sosyal hayattaki gelişmeleri bu kalıplara aykırı gördükleri zaman derhal müdahaleci davranışlara girerler. Kendi zihinlerindeki kalıpları toplumdaki gelişmelere göre şekillendirmek değil ve fakat hayatı her ne pahasına olursa olsun o kalıplara uydurmak çabasında bulunduklarından eylemleri ister istemez baskıcı, antidemokratik ve fert hürriyetini hiçe sayan bir nitelik kazanır. *Demokrasi ise insan hak ve hürriyetlerine dayanır. Demokratik düşünce ferde ve onun diğer kişilere zarar vermeyen tercihlerine saygıdan kaynaklanır. Dolayısıyla din ve vicdan hürriyeti demokrasinin vazgeçilmez bir gereği, ayrılmaz bir parçasıdır.*[73]

Anayasa Mahkemesi'nin 1991 yılında SHP'nin açtığı iptal davasını reddetmesi ve böylece türbanın üniversitelerde serbest bırakılmasının ardından kaleme alınan bu yazı, türban takmanın bireysel bir tercih ve dolayısıyla kişisel bir hak olduğu yönündeki argümantasyonun bir örneğidir. Burada uygulanan söylemsel strateji, demokrasi ve insan hakları kavramlarını, din ve vicdan özgürlüğüyle sabitlemek ve laiklik ile demokrasi ve insan hakları arasındaki bağlantıları da söylem alanının dışına atmaktır. Bu

yıldan itibaren aşınmış, doğal hukuk anlayışı ve Fransız İhtilali, bu ayrışmaya hız kazandırmıştır. Laiklik, Katolik Kilisesi'nin ve ruhban sınıfının, bireyler ve toplum üzerindeki denetiminin azaltılmasına ve ortadan kaldırılmasına yönelmiştir. Özellikle burjuvazinin yükselişiyle birlikte bu sınıfın çıkarlarının, egemenliğin kaynağının Tanrı'dan alınarak ulusa verilmesinde somutlaşması, laikliğin güç kazanmasında etkili olmuştur (Aliefendioğlu, 2001: 80). Bu kısa tarihsel anlatı içinde vücut bulan laiklik, çeşitli unsurları bünyesinde barındırmaktadır: Egemenliğin kaynağının ilahi olmaması, din ve devlet işlerinin ayrılması, devletin dinler karşısında yansızlığı, hukukun ve eğitimin laik olması, din ve vicdan özgürlüğünün bulunması, devletin ve toplumun hoşgörü esasına dayanması, eşitlik, çoğulculuk ve çağdaş (aklî) yönetim (75-79).

73 Nevzat Yalçıntaş, "Anayasa Mahkemesi demokrasiyi tercih etti," *Zaman*, 11 Nisan 1991. (Vurgu bana ait.)

sabitleme işlemi, aynı zamanda laikliğin olumsuz olarak anlamlandırılmasıyla da sonuçlanmaktadır. Buna göre kadınların örtünmesini engelleyen laiklik ilkesi "baskıcı", "anti-demokratik" ve "özgürlük karşıtı"dır. Laikliğin olumsuzlanması yoluyla rejimin demokratikleşmesi, din ve vicdan özgürlüğüne bağlanmaktadır. Böylece tarihsel gelişim sürecinde, laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü kavramlarının aralarındaki ilişki bertaraf edilerek türbanın kamusal yaşamda görünürlük kazanabilmesi için alan yaratılmaktadır. Ancak hemen bu noktada belirtilmesi gereken unsur, bu dönemde türban takmanın gerekçelendirilmesinde, İslâm'ın gereği/emri oluşunun yaygın biçimde kullanıldığıdır. İslâmcılık, İslâm'a dayanarak türban takmanın meşruiyet zeminini yaratmakta, Batılı kavram ve değerler, hegemonik kamusal alan tasarımını yıpratarak yasağı gayr-ı meşrulaştırmak amacıyla söylem alanına dâhil edilmektedir.

1990'lardan itibaren siyasal İslâm'ın toplumsal tabanı, modernlikle olan ilişkisinde yeni bir aşamaya geçmeye başlamıştır. Bu yeni aşamanın nedeni, ekonomi politikasında yaşanan değişim ve bu değişime İslâmcıların eklemlenmesidir. 24 Ocak Kararları'yla başlayan ve 1983'te Özal hükümetlerinin kurulmasıyla giderek artan bir hızla uygulanan neo-liberal ekonomi politikaları, İslâmcı hareketin toplumsal tabanını oluşturan kesimlerin ekonomik gücünü artırmış ve çevreden merkeze doğru hareketlenmelerini sağlamıştır. İthal ikameci sanayileşme döneminde (1960-1980) Milli Nizam Partisi ile Milli Selamet Partisi'nin toplumsal tabanını oluşturan kesimler, yok olma tehdidi altında yaşayan küçük ve bağımsız iş sahiplerini temsil etmekteydi (Gülalp, 2003: 45). 1980'lerle birlikte ithal ikameci ekonomi politikasının terk edilmesi, bu toplumsal kesimlerin yok olma tehlikesini ortadan kaldırmış, üstelik dünya pazarlarının küreselleşmesiyle önemlerini artırmıştır. Post-fordizmin küçük girişimcilere olan olumlu etkileri, İslâmcı hareketi destekleyen ya da bir diğer ifadeyle siyasal İslâm'ın toplumsal tabanını oluşturan küçük ve orta

boy işletmelerin, "Anadolu kaplanları" haline gelmesiyle sonuçlanmıştır (Gülalp, 2003; Narlı, 1999). 1990 yılında MÜSİAD'ın kuruluşu, bir Müslüman kapitalist sınıfın varlığını somutlaştırmaktadır.[74] Daha önce çevrede yer alan unsurların bir kısmının kapitalist ekonomiye eklemlenmesi, bir yandan İslâmcılık içindeki sınıflaşmanın belirginleşmesine, diğer yandan da bu unsurların merkeze doğru hareketlenmesine neden olmuştur.

Merkeze doğru hareketlilik, modern yaşam biçimine ait pratiklerin ve modern değerlerin İslâmcılık'a nüfuz etmesinin önemli bir nedeni olmuştur. Başka bir deyişle merkezdeki modern yaşam tarzlarıyla karşılaşmalarına bağlı olarak, İslâmcıların yaşam tarzlarında önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Özellikle, İslâmcı kesimlerin tüketim kalıplarında yaşanan değişim, dinsel pratiklerin tüketim kültürüne eklemlenmesi, Mücahit Bilici'nin ifade ettiği gibi onların, kamusal alana katılımları için bir kanal işlevi görmüş ve böylece kamusal alandaki meşruluk arayışları ve kimlik siyasetleri açısından gerekli katılım araçlarını edinme sürecini ifade etmiştir. Kamusal alana katılım ve eklemlenme, İslâmî kimliği hem dönüştürmekte hem de söz konusu kimliği sürekli kılma imkânı yaratmaktadır (Bilici, 2000: 217). Bu dönüşüm, hegemonik kamusal alanın üzerine kurulu olduğu değerler ve pratikler boyunca gerçekleşmiştir. Bir başka deyişle merkezin kamusal alanına tüketim yoluyla giren geçmişin çevre unsurları olarak İslâmcı kesimler, merkezin değerlerini, İslâmî bir ton katmakla birlikte yeniden üretme yoluna gitmişlerdir. 1990'larla birlikte neredeyse kamusal yaşam-

74 Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), kendisini, devletle sürekli olarak yakın ilişkiler içinde bulunan büyük sermaye kesimlerinin oluşturduğu TÜSİAD'a karşı, devlet tarafından haksız muameleye tâbi tutulduklarını iddia eden küçük ve orta boy işletmeleri bir araya getirmek ve onlara hizmet vermek üzere kurulmuştur. Üyelerine, devletten alamadıkları hizmetleri sunmaya çalışan MÜSİAD'ın, 1991'de 400 olan üye sayısı, 1993'te 1700'e, 1998'de ise 3000'e ulaşmıştır (Narlı, 1999; Gülalp, 2003; Öniş, 2001).

da var olan her şeyin İslâmî değişkesi üretilmiştir. Yayıncılık üzerindeki devlet tekelinin kalkmasıyla birlikte kurulan İslâmî radyo ve televizyon kanalları, giyim firmaları, moda defileleri, müzik grupları, oteller vb. hedef kitlesi toplumun İslâmî kesimleri olan, modern yaşam biçimine ait mal ve hizmetlerin İslâmî değişkelerinin ilk elde akla gelen örnekleridir. Bu durum, esasen kültürü muhafaza etmek üzere modern pratikleri ve yaşam biçimlerini reddeden İslâmcılık açısından yeni bir yönelimin başlangıcı olmuştur. Baskın olan anlayış doğrultusunda modernliğin ancak İslâmî bir yaşam biçimine uygun olan maddî yönlerini almayı kabul eden İslâmcılık, artık "ahlâkî bakımdan çöküntü içinde olan Batı"nın kültürel dünyasına ait ürünleri de almaya başlamıştır.

ii. "Siyasal Modernlik" Ekseninde İslâmcı Söylemde Türban Sorunu (1997-2006)

28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu'nda alınan kararlarla başlayan bu dönemin temel özelliği, devlet ile İslâm arasında 1980'lerden itibaren kurulan ilişki biçiminin bozulmasıdır. 1980 sonrasında devlet, yine bu ilişkide temel aktör olmuş olsa da İslâm, ulusal kimliğin bileşeni olmak sıfatıyla ağırlıklı bir rol üstlenmişti. Ancak 1996 yılında kurulan koalisyon hükümetinin ortağı olan Refah Partisi'nin "laiklik karşıtı" icraatlarından rahatsız olan MGK'nın asker kanadının, hükümete laikliği güçlendirecek önlemleri içeren metni imzalatmasıyla İslâm'ın kamusal, siyasal ve ekonomik yaşamdaki rolü yeniden azaltılmaya çalışılmıştır.[75] Bu süreçte, İslâmcılık'ın en güçlü siyasal

75 Tüm MGK üyelerinin imzaladığı kararlarda öne çıkan önlemler şunlardır: Laiklik ilkesinin uygulanmasında titizlik gösterilmesi, tarikatların etkinliklerinin azaltılarak devlet denetimine alınması, temel eğitimin sekiz yıla çıkarılması, Kur'an kurslarının devlet denetimi altına alınması, TSK'ya dinci gruplardan sızmaların önlenmesi için tedbir alınması, kılık kıyafetle ilgili kanunlara aykırı uygulamalara engel olunması. İmzalanan tüm kararlar için bkz. http://tr.wikisource.org/

örgütü olan RP'nin, "laiklik karşıtı eylemlerin odağı" haline geldiği iddiasıyla kapatılması oldukça etkili olmuş ve kapatma kararı, İslâmcı hareketin yeni bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Önceki dönemin "modern devleti ele geçirmeye çalışan" ve bu bağlamda da "çatışmacı" bir özellik arz eden (Kentel, 2004: 723) İslâmcılığı, 28 Şubat'la birlikte "savunmacı" bir pozisyon almak zorunda kalmıştır.

İslâmcı hareketin gücünü kırmaya yönelik MGK kararlarının uygulanmaya başlanması, İslâmcı söylemin dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Her şeyden önce İslâm ve devlet arasındaki ilişkinin geldiği bu yeni aşama, Batı'yla ilişkilerinde bir kilometre taşı olmuştur. İslâmcılık'a neredeyse yüzyıldır içkin olan negatif Batı imgesi dönüşmüş; daha önce İslâm düşmanı olarak görülen, "emperyalist", "zalim" olarak nitelendirilen Batı, "insan haklarının kalesi" olarak görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde amaç, siyasal modernliğin tam olarak uygulanması olarak belirmiştir. Dolayısıyla İslâmcı söylemin sabitlik noktası Batı karşıtlığı olmaktan çıkmış, anlamların kısmî sabitlenmesini sağlayan "siyasal modernlik" olmuş; diğer tüm göstergeler, bu nokta etrafında anlamlandırılmıştır. Bir başka deyişle bu dönemde türbanın aleniyet kazanmasına ilişkin argümanlar, siyasal modernliğin gerçekleştirilmesi amacına yönelik olarak geliştirilmiştir.

1980'lerde Batılı kavram stokundan yararlanmayı reddeden İslâmî gruplar ve entelektüeller de dâhil olmak üzere İslâmcı kesimin neredeyse tümünde, Batı'ya ilişkin bu tutum değişikliği gözlenmektedir. Batılı kavram ve terimlerin, Müslümanların zihinlerini "kirlettiğini" ileri süren ve bunları kullanmayı reddeden Ali Bulaç, Merve Kavakçı'ya[76]

76 Merve Safa Kavakçı, 1999 yılında yapılan genel seçimlerde Fazilet Partisi'nden aday olmuş ve İstanbul milletvekili seçilmiştir. Seçimlere türbanıyla giren Kavakçı'nın seçilmesi halinde ne yapacağı, seçimden sonraki süreçte yoğun biçimde tartışılmıştır. Kendisi gibi türbanlı olarak Milliyetçi

yemin ettirilmemesiyle başlayan olayların ardından şunları yazmıştır:

> Baş örtüsü hükmünün özel ve kamusal hayatla ilgisine gelince. Hemen söylemek gerekir ki, baş örtüsü özel hayatla ilgili değil, doğrudan toplumsal ve kamusal hayatla ilgilidir. Çünkü zaten özel hayatın en mahrem alanı olan evde ve aile içinde kadınların başlarını örtmeleri gerekmez; baş örtüsü sokağa, insan ilişkilerinin (kadın-erkek) karşılıklı sürdüğü sosyal ve kamusal hayata çıkmak istediğinde dinin bir "çıkış vizesi" hükmündedir. Din kadına diyor ki, "evden dışarı çıkıp beşeri-sosyal (iktisadi, ticari, kültürel, siyasi, mesleki) hayata katılabilirsin; ama özel-mahrem alandan çıktığın anda başını örtmek zorundasın." Kısaca dinini ciddiye alan bir kadın, başını örtmedikçe sosyal ve kamusal hayata çıkamaz. Bu durumda baş örtüsünü özel hayatla ilişkilendirip kamusal hayatı kadına kapatmak ve kadını kamusal haklarından mahrum etmek, bu yöndeki dini hükmü illetleri ve maksatları açısından tersine çevirmek; dine müdahale etmek; dini reforma tabi tutmak ve dolayısıyla din ve vicdan hürriyetini de kısıtlamaktır. Bu en başta demokrasiye ve laikliğe aykırıdır.[77]

Alıntıda açıkça görüldüğü gibi, daha önce reddettiği Batılı kavramlar ve değerler, Bulaç'ın yazısını yapılandırmaktadır; demokrasiye ve laikliğe aykırılık, yazarın, türban yasağına yönelik eleştirilerini temellendirmektedir. Bu argümantasyon, Bulaç gibi Batı'yla mücadeleyi, kavramlar ve terimlerle mücadele olarak gören bir entelektüel için oldukça büyük bir dönüşümü ima

Hareket Partisi'nden milletvekili seçilen Nesrin Ünal, örtüsünü çıkararak yemin etmiş, milletvekili mazbatasını alan Kavakçı ise örtüsünü çıkarmadan yemin etmek için meclis genel kuruluna girmiştir. Kavakçı'nın türbanlı olarak yemin etmek istemesi, mecliste yoğun tartışmalara neden olmuş ve Demokratik Sol Parti milletvekillerinin müdahaleleriyle Kavakçı'nın yemin etmesi engellenmiştir. Genel kurulda söz alan DSP Genel Başkanı Bülent Ecevit'in Kavakçı'ya yönelik olarak sarf ettiği "Bu hanıma haddini bildiriniz" cümlesi belleklere kazınmış ve türbana karşı mücadelenin adeta özeti olmuştur. Sonraki süreçte Kavakçı, ABD vatandaşı olması gerekçesiyle Türk vatandaşlığından çıkarılmış ve Kavakçı'nın milletvekilliği düşürülmüştür.

77 Ali Bulaç, "Baş örtüsü ve özel-kamusal hayat," *Zaman*, 6 Mayıs 1999.

etmektedir. Daha önce belirtildiği üzere feminizm gibi Batılı bir düşünce biçimini, Batı medeniyetinin ve kapitalizmin ürünü olarak gören yazar, artık tam da Batı medeniyetinin ürünlerinden yola çıkarak, kendi toplumunda meydana gelen bir durumu değerlendirmektedir. "Demokrasi", "laiklik", "din ve vicdan hürriyeti" kavramlarıyla yaşamı kamusal ve özel olarak iki alana ayıran düşünsel yapı, Batı modernliğine ve onunla eş zamanlı olarak ortaya çıkan kapitalizme özgüdür. Ancak belirtmek gerekir ki söz konusu değişim, ne Merve Kavakçı olayı ne de Ali Bulaç'la sınırlıdır. Kamusal alana dinin ve dinsel sembollerin girişini sağlamak üzere Batılı kavram ve terimleri kullanma yolundaki değişimi, hemen tüm İslâmcı yazarlarda görmek mümkündür. "Medeniyet", "laiklik", "insan hakları", "demokrasi", "eşitlik" gibi Batılı/seküler kavramlar, kamusal yaşama katılmada türbanlı kadınların önüne konulan yasaklamaların "temelsizliğini" vurgulamada kullanılmaktadır.

28 Şubat süreciyle birlikte hegemonya mücadelesinin girdiği yeni aşama itibariyle İslâmcılık, söylem alanına dâhil ettiği Batılı/seküler kavram ve terimleri, kendi anlamlarına dönüştürmeye çalışmıştır. Bir başka deyişle İslâmcılık, merkezcil güç olarak Kemalizm'in bu Batılı kavramlar etrafında yarattığı kapanmayı yerinden etmeyi amaçlamıştır. İslâmcılık'ın anlamlar üzerinde giriştiği hegemonya mücadelesinin en bariz örneği "laiklik"tir. Önceki dönemde hegemonya mücadelesini "din ve vicdan özgürlüğü" ile "laiklik" arasında yürüten İslâmcılık, İslâm'ın kamusal olarak yaşanmasının önündeki engellerin, dinsizlikle eşitlediği laiklikten kaynaklandığını, İslâm'a yönelik engellerin kaldırılmasının ise "din ve vicdan özgürlüğü" çerçevesinde mümkün olabileceğini ifade etmekteydi. Ancak İslâmcılık, yeni dönemle birlikte laiklik karşıtı tavrından vazgeçmek ve laikliği benimsemek durumunda kalmıştır. Çünkü İslâmcılık'ın siyasal örgütlerinin kapatılmasındaki en belirgin gerekçe, bu partilerin "laiklik karşıtı hareketlerin odağı" olmasıdır.

Laikliği benimseme süreci, kavramın İslâmcılık'ın anlamlarına çevrilmesiyle mümkün olmuştur. Laiklik kavramı etrafında ideolojik bir kapanma yaratmaya çalışan Kemalizm'e karşı İslâmcılık, bu kapanmayı, laikliği kendi anlamlarına mâl ederek dönüştürmek istemiştir. Bu dönüştürme sürecinde öncelikli olarak, Türkiye'de uygulanan laikliğin "gerçek" laiklik olmadığı, bunun "Türk tipi" ya da "alaturka" laiklik olduğu ileri sürülmüştür.[78] Bilindiği gibi "Türk tipi" ve "alaturka" sözcükleri, Türkiye'nin modernleşme süreci içinde olumsuz çağrışımlara sahiptir; özellikle de Batı karşısındaki bir eksikliği ve dolayısıyla aşağılanmışlık duygusunu ifade etmekte kullanılır. Dolayısıyla Türkiye'de uygulanan haliyle laikliğin "alaturka"lığı, bu ilkenin Batılı anlamından uzak bir biçimde "bize özgü", yani eksik ve kısmî olduğunu ima eder. İslâmcılık, böylece dinin kamusal yaşamın dışına taşırılması ve dinin devlet kontrolünde tutulmasını ifade eden laiklik uygulamalarını, eksikliği ve kısmîliği nedeniyle gayr-ı meşrulaştırmaya çalışır. Aslında Feroz Ahmad'ın da ifade ettiği gibi bu argümantasyon, 1945 sonrasında demokrasi fikrinin popülerleşmesinin ardından İslâmcılık içinde yaygınlaşmaya başlamıştır (Ahmad, 1991: 8). İslâmcılar laikliğin, Müslüman çoğunluğun din ve vicdan özgürlüğünü ihlal ettiğini ifade ederek laikliğin, anti-demokratik olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak yine de İslâmcılık içinde yaygın olan anlayış, laikliğin tamamen reddi değil, Türkiye'de yaşantılanan haliyle laikliğin gerçek laiklik olmadığıdır. Bu düşünce çizgisi, İslâmcı söylemde ilerleyen yıllar boyunca hâkim olmuştur (Ahmad, 1991: 9). Buna göre Türkiye'de uygulanan haliyle laiklik, "dinî inanca baskı" ve "ayrımcılık"la malûldür ve türbanın kamusal görünürlüğünü yasaklamaya yönelik her girişim de baskı ve ayrımcılık bağlamında ele alınmaktadır. Türkiye'de uygulanan laikliğin "sakatlıkları" ortaya konulduktan sonra, "gerçek" yani Batılı anlamda laiklik, tam da Türkiye'de dinî sembollerin ve

78 İfadelerin alındığı yazılar için bkz. Şahin Alpay, "Alaturka laikliğin çıkmazı," *Zaman*, 28 Ekim 2003; Tamer Korkmaz, "Merve Kavakçı, neyi temsil ediyor?," *Zaman*, 4 Mayıs 1999.

özellikle de türbanın kamusal alana girmesine olanak tanıyacak şekilde tanımlanmakta; Batılı uygulamalara referansla "gerçek" laikliğin, din ve vicdan özgürlüğü anlamına geldiği iddia edilmektedir. İslâmcılık'ta benimsenen değişkesinde laiklik, "milletin din ve inancına saygı göstermek, inanç ve düşüncelerini hayata geçirmesini sağlamak", "dindarların inançlarına uygun yaşamalarını engelleyecek kurallar koymamak", "devletin inançlar karşısında tarafsızlığı"[79] biçiminde yeniden formüle edilmekte ve bu formülasyonun, Batı'da ortaya çıkan laiklik anlayışının "özüne" uygun olduğu savlanmaktadır. İslâmcı söylemde laiklik, Batılı tanımına uygun olduğu için "gerçek laiklik" olarak işaretlenirken Kemalist laiklik, "laikçilik" olarak yaftalanmaktadırlar.[80] Böylece bu dönemde "laiklik" ile "din ve vicdan özgürlüğü" kavramları arasındaki hegemonik mücadelenin yerini, "laiklik" ile "laikçilik" arasındaki mücadele almıştır. İslâmcı söylemde Kemalist laiklik, laikçilikle işaretlenerek laiklik kavramı hegemonize edilmeye çalışılmaktadır. Burada karşımıza çıkan, dildeki sınıf mücadelesini olanaklı kılan mekanizmalardır. Stuart Hall'un belirttiği gibi bu mücadele iki biçim alır (Hall, 1994: 10): Bazen mücadele iki farklı terim etrafında gerçekleşir ki ilk dönem, bu mücadele biçimini örneklemektedir. Bu dönemde mücadele, laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü kavramları arasındadır. Mücadelenin ikinci biçimi ise aynı terimin farklı biçimde vurgulanmasına yöneliktir. İslâmcılık'ın ayrımlaştırdığımız ikinci döneminde laiklik kavramı çerçevesindeki mücadele, bu mücadele

79 Tanımların alındığı kaynaklar sırasıyla şunlardır: Mine Alpay Gün, "Yoksul halk çocuklarının "ah"ı, örtü sorunu yok, diyenleri buluyor," *Millî Gazete*, 24 Ekim 2003; Hayrettin Karaman, "Laiklik, resepsiyon ve başörtüsü," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003; Şahin Alpay, "Türban ve Kamusal Alan," *Zaman*, 23 Kasım 2002.

80 Türkiye'deki laiklik yanlılarını laikçilikle işaretleyen bazı yazılar için bkz. Fatma K. Barbarosoğlu, "Laikçiler kendilerini yeniden tanımlamayı başarabilecek mi?," *Yeni Şafak*, 24 Ekim 2003; Tamer Korkmaz, "Köşk'teki o görüntüler, Forrest Gump'dan alınmadı!," *Zaman*, 29 Ekim 2003; Hayrettin Karaman, "Laiklik, resepsiyon ve başörtüsü," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003.

biçimini örneklemektedir. İslâmcılık, İslâm'ın kamusal görünürlüğü önünde engel olan laikliği, "inançlara saygı" çerçevesinde vurgulamaya ve ideolojik kapanma yaratmaya çalışmaktadır.

İslâmcılık'ın söylem alanına dâhil ettiği ve "inançlara saygı" çerçevesinde kavramlaştırdığı "gerçek" laikliğin temelinde, devletin din üzerindeki kontrolünü gevşetme ya da azaltma isteği bulunmaktadır. Önceki bölümde ifade edildiği gibi Türkiye'de laikliğin temel ekseni, devletin dini denetim altında tutmasıdır. Devlet denetimini azaltmak ya da ortadan kaldırmak üzere harekete geçirilen ve tabii ki önceki dönemlerde reddedilen bir diğer kavram ise "demokrasi"dir. Nur Betül Çelik'in de belirttiği gibi 1980'lerden sonra Kemalizm ve demokrasi arasındaki eklemlenmenin çözülmesi, özellikle 1990'larda İslâmcılık'a, demokrasiyle eklemlenebilme olanağı vermiştir (Çelik, 1996). Bu olanaktan hareketle İslâmcılık, demokrasiyi kendi ideolojisindeki sabitlik noktalarından biri haline getirerek hegemonya için mücadele eden bir söylem haline dönüşebilmiştir (Dursun, 2004: 200).

Resepsiyon krizi[81] bağlamında kaleme alınan yazıdan yapılan aşağıdaki alıntı, demokrasi kavramının İslâmcı söyleme eklemlenme biçiminin bir örneğini oluşturmaktadır. Yazıda Kemalist laiklik anlayışının bir sonucu olarak görülen türban yasağı, demokrasiye ve Cumhuriyet'e karşıtlığı içinde sunulmaktadır:

81 2003 yılında dönemin cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı nedeniyle Çankaya Köşkü'nde verdiği resepsiyonda, eşi türbanlı olan milletvekillerine tek kişilik davetiye göndermiş, türbanlı olmayan eşler ise köşke davet edilmişti. Türbanlı olanlar ve olmayanlar arasında yapılan bu ayrım, Cumhurbaşkanı Sezer tarafından Çankaya Köşkü'nün kamusal alan olduğu ve "dinî simge niteliğindeki türbanın kamu alanına girmeyeceği" gerekçesiyle savunulmuştur. "Eşsiz" davetiye alan AKP'li milletvekillerinin büyük çoğunluğu resepsiyona gitmemiş, resepsiyona katılan başbakan ve Bakanlar Kurulu üyeleri ile parti yöneticileri ise türbanlı eşlerini beraberlerinde götürmemiştir (*Hürriyet*, "Türban-laiklik-kamu alanı tartışması," http://dosyalar.hurriyet.com.tr/almanak2003/news_detail.asp?nid=122&sid=2).

> Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in Çankaya Köşkü'ndeki resepsiyona başörtülü milletvekili eşlerini çağırmaması, demokrasi ve Cumhuriyet düşüncesine azıcık saygısı olan herkesin tepkisini çekti. Bu tür antidemokratik yaklaşımların gerekçesi yapılarak laikliğin, toplumdaki kredisi tüketiliyor. Laiklik, dinlere karşı tarafsızlığın sigortası, dinsel çoğulculuğun garantisi değil mi? Herhangi bir din mensubuna imtiyaz tanımak kadar, onları dışlamak, ayırımcılığa tabi tutmak da laikliğin ihlali. Başörtülü kadınlar, başı açık olanlara göre ikinci sınıf kabul edildiğinde, laikliğe büyük darbe vuruluyor...[82]

Alıntıda da görüldüğü gibi İslâmcılık, Kemalizm ile demokrasi arasındaki eklemlenmenin çözülmesinden ve demokrasinin boş bir gösteren haline gelmesinden yararlanarak (Dursun, 2004: 201) Kemalizm'in demokratik olmadığını, Kemalist laiklik uygulamaları çerçevesinde türbanın yasaklanışından yola çıkarak göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kemalist laikliğin "jakobenlik", "otoriterlik", "baskıcılık", "dayatmacılık" gibi demokrasiyle bağdaşmayan nitelikleri olduğu, buna karşılık "gerçek" laikliğin ise ancak bu özelliklerin bertaraf edildiği bir "demokratik laiklik" anlayışıyla mümkün olabileceği savunulmaktadır. Alıntının yazarının da ifade ettiği gibi bu "gerçek" laiklik, türbanın kamusal görünürlüğünün ve dahası İslâmî yaşam biçiminin diğer tüm göstergelerinin önündeki engellerin kaldırılmasına olanak tanıyabilecek biçimde "inançlara saygı" temelinde tanımlanmasıyla mümkün hale gelebilir ve böylece demokrasinin hayata geçebilmesi mümkün olur. Burada görülen söylemsel strateji, Kemalist laiklik ilkesinin "demokrasi karşıtlığı", "jakobenlik", "otoriterlik", "baskıcılık", "dayatmacılık" gibi olumsuz özelliklerle özdeşleştirilmesi, buna karşılık "gerçek laiklik", "türbana özgürlük", "çoğulculuk", "demokrasi" gibi kavramların ise İslâmcılık'a bitiştirilmesidir.

İslâmcı söylemin eklemlediği bir diğer Batılı kavram ise "kadın hakları"dır. Türbanlı kadınlara yer vermeyen hegemonik kamusal

82 Bülent Korucu, "Laiklik tehdit altında," *Zaman*, 24 Ekim 2003.

alan tasavvurunun yıpratılarak dönüştürülmesi sürecinde türban yasakları, "kadın haklarının ihlali" olarak anlamlandırılmaktadır. Önceki bölümde ayrıntılı olarak değinildiği gibi Kemalizm, İslâm'ı geriliğin kaynağı ve modernleşmenin önünde engel olarak gördüğü gibi örtülü kadınları da benzer biçimde kavramış ve bu çerçevede kadınları, örtülerinden "kurtarmayı" amaçlamıştır. Modern kadın-geleneksel kadın karşıtlığıyla ifadesini bulan bu anlayış, geleneksel olanın "modern"e dönüştürülmesini hedeflemiştir. Her ne kadar 12 Eylül'e dek kadınlara yönelik herhangi bir örtünme yasağı söz konusu olmamışsa da yalnızca modern bir görünüme kavuşan kadınlar, kamusal yaşama katılma olanağı bulmuşlardır. Zaten, yine daha önce belirtildiği gibi Cumhuriyet'in uyguladığı laiklik politikaları nedeniyle toplumun dindar kesimleri de çok partili yaşama geçişe değin kamusal yaşamdan geri çekilmişlerdir. Bununla birlikte DP iktidarıyla başlayan, 1970'lerde ise artan bir biçimde, daha önce kamusal yaşamdan geri çekilen kadınların görünürlük talepleri, Cumhuriyet'in kadın hakları söylemini yıpratmaya başlamıştır. 1990'larda türban yasağının tartışılmasında bir "paradigma değişikliği" söz konusu olmaya başlasa da bu değişim, daha çok bazı İslâmcı kadın yazarlar arasında geçerli olabilmiştir. Dolayısıyla 1990'ların sonlarına dek, örtülü kadınların kamusal görünürlük talepleri, kadın hakları çerçevesinde değil, "dinî inanç gereği" ya da "Allah'ın emri" olmasıyla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. 28 Şubat'la başlayan, Merve Kavakçı'nın milletvekilliğinin düşürülmesiyle ivme kazanan ve AKP iktidarının ardından yaşanan süreçte, türbanın kamusal görünürlüğü önündeki engellerin "temelsizliği", kadın hakları söyleminin İslâmcı söyleme eklemlenmesiyle ortaya konulmak istenmiştir. Aşağıdaki alıntı, türbanlı kadınların kamusal mekânlara girmesine olanak yaratmak için İslâmcı söyleme kadın hakları söyleminin eklemlenmesinin örneklerinden biridir:

> Köşk'teki uygulamaları birbiriyle çelişen Sezer, türban yasağı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşları arasında 'ayrımcılık'

> yapmakla kalmıyor; 'kadın hakları'nı da hiçe sayıyor! Resepsiyondaki yasağın, en fazla tartışılması gereken tarafı, 'kadınlara yapılan ayrımcılık' aslında: Kurulu Düzen, senelerdir 'laikliğin kadına sosyal hayatın kapılarını açtığına' dikkat çekip, bununla övünmüyor muydu? Cumhurbaşkanı ise, vekillerin türbanlı eşleri vesilesiyle örtülü kadınlara 'gidin evinizde oturun' mesajı vermiş oluyor! Cumhuriyet tarihi boyunca 'kızlarınızı okutun' diye feveran eden 'devlet baba', bir zamanlar kız çocuklarını okula göndermeyen bağnaz babalardan çok daha tutucu, takvimler 21. Yüzyıl'ı gösterirken: Türbanlı öğrencilere "Bu kıyafetinizle üniversite okumak sizin neyinize, oturun oturduğunuz yerde!" demeye getiriyor Kurulu Düzen...[83]

Yukarıdaki alıntı, türban yasağının "kadın hakları ihlali" olarak işaretlenmesinin örneklerinden biridir. Alıntının yazarının öncelikli hedefi, yasağın uygulayıcısı olan cumhurbaşkanıymış gibi görünüyor olsa da esas hedef, "kurulu düzen" yani Kemalizm'dir. Kadın haklarını, Batılı ülkelerden bile önce vermekle övünç duyan Kemalist kadın hakları söylemi, "ayrımcılık" kavramının harekete geçirilmesiyle yerinden edilmeye çalışılmaktadır. Burada Cumhuriyet'in, tüm kadınlara eşit mesafede davranmadığı, türbanlı kadınlara yönelik "olumsuz ayrımcılık" sürecinin işlediği ifade edilmektedir. Cumhuriyet'in, türbanlı kadınları dışladığına ilişkin vurgu, "rejimin türbanlı kadınları ikinci sınıf insan olarak kabul etmesi", "kadının sistem dışına itilmesi", "düzenin kadınlarla sorunu olması", "kadını dört duvar arasına hapsetme"[84] vb. biçimlerde de ifade edilmektedir. Kadın haklarının ihlaline neden olan ise alıntıda da olduğu gibi laiklik olarak sunulmakta ve

83 Tamer Korkmaz, "Türban Yasağı'ndaki Yüksek Rakımlı Çelişkiler," *Zaman*, 22 Ekim 2003.

84 Bu ifadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Tamer Korkmaz, *Zaman*, 4 Mayıs 1999; Fehmi Koru, "Kim okur, kim dinler?," *Zaman*, 5 Mayıs 1999; Nuh Gönültaş, "Erkekler sine-i milletten kadınlar Mars'tan...," *Zaman*, 4 Mayıs 1999; Resul Tosun, "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!," *Yeni Şafak*, 25 Ekim 2003.

böylece laikliğin dönüştürülmesi, kadın hakları ihlalinin ortadan kaldırılmasının temel koşulu haline getirilmektedir. Kemalist kadın hakları söyleminin yıpratılmaya çalışıldığı İslâmcı söylem, bu noktada 1980'lerden sonra ortaya çıkan ikinci dalga feminist hareketin savlarıyla eşdeğerlik kurarak hegemonik performansını artırma yoluna gitmektedir. Zira ikinci dalga feminist hareket, Kemalizm'in kadın hakları söyleminin cinsiyetçi boyutunu ortaya koyarak ataerkil örüntülerle mücadeleye girişmiştir. İslâmcı söylem, böylece tikel/somut taleplerini daha geniş bir eşdeğerlilik zincirine oturtarak evrensel olmaya çalışmaktadır.

İslâmcı söylemde bu noktada izlenen stratejinin, kadın haklarını söylemine eklemlenme yoluyla hegemonik kamusal alan tasavvurunun dayandığı temelleri yerinden etmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Zira kadın hakları söyleminin belirli bir pragma doğrultusunda İslâmcı söyleme eklemlenmesi, örtülü kadınların kamusal alana girmesinin, büyük ölçüde *görünürlüğe* ya da *varlık-yokluk* düzlemine indirgenmesinde açığa çıkmaktadır. Türbanın kamusal alana girişinin bir görünürlük meselesine indirgenmiş olmasının en temel göstergesi, 1997'den sonra kadın hakları söylemini benimsemiş görünen erkek yazarların, kadınların kamusal yaşama örtülü olarak katıldıklarında ne yapacaklarına ilişkin sessiz kalmalarıdır. Yani kamusallığın önemli boyutlarından biri olan *eylem*[85] söz konusu olduğunda İslâmcılık, büyük ölçüde ses-

85 Oysa eylem, kamusal alan teorileri içinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Kamusal alanı bir *alan* olarak ayrıştıran, var kılan şey, esasen *orada* gerçekleştirilen eylemdir. Bu eylem, Jürgen Habermas'ın kavrayışında (2000) "kamusal otoritelerin, esasında özel alana ait ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirel-rasyonel aklın devreye sokularak eleştirilmesi"dir. Sonradan geliştirdiği söylemsel kamusal alan kavrayışında da yine "genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin bunların formüle edilmesinde, şart konmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması" olarak kavramlaştırılmıştır (Benhabib, 1999a: 146-148). Hannah Arendt'in düşüncesinde eylem, oldukça önemlidir. Ona göre kamusal alan, görünürlüğün ve bir aradalığın, ortaklaşa konuşma ve eylemin alanıdır. Temeli çoğulluk

sizleşmektedir. Örtülü kadınların kamusal alana katıldıklarında ne *eyleyecekleri* meselesi boşluktadır; çalışma yaşamına, siyasal yaşama katılmalarının anlamına dair pek bir şey söylenmemektedir. Bu durumda türban tartışmaları boyunca kamusal alanın türbanlı kadınlara açılması talebinin, esasen kamusal alanda türbanlı kadınların sayılarının çoğalmasının siyasal anlamı bağlamında söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Yani Ahmet İnsel'in de belirttiği gibi "İslâmcı siyasal tavır içinde kadınların kendi seçtikleri bir kılıkta kamu alanında yer almaları özgürlüğü değil, kamu alanında tesettürlü kadınların çoğalmasının siyasal-simgesel anlamı önemlidir" (İnsel, 2000: 23). Tam da bu siyasal-simgesel anlamın önemli oluşu, kadın hakları söyleminin araçsallaştırıldığını ya da bir başka ifadeyle kadın hakları söylemine pragmatik olarak başvurulduğunu göstermektedir. İslâmcı söylemde, kadın kamusallığının kadının kamusal alandaki örtülü varlığına bağlanması, bir başka deyişle görünürlüğe indirgenmesi, İslâmcı söylemin hegemonik kamusal alan tasavvuruyla benzerlik taşıdığı noktadır. Kemalist söylem de kendi modernleşmeci amaçları doğrultusunda kadının görünürlüğünden yararlanmış-

olan konuşma ve eylemle fail kendini dışa vurur. Başka bir deyişle insan, söylediği ve yaptığıyla kendisinin kim olduğunu ortaya koyar (Arendt, 2003: 258-265). Nitekim toplumsalın yükselişi, Arendt'in düşüncesi içinde politik olanın *toplumsal* tarafından engellenmesini ve politikanın kamusal alanının, bireylerin artık *eylemedikleri*, sadece ekonomik üreticiler, tüketiciler ve kent sakinleri olarak *davrandıkları* uydurma bir etkileşim alanı olmasına neden olmuştur (Benhabib, 1999a: 125). Richard Sennett'in teorisi içinde bütünlüklü ifadesini 18. yüzyıl Avrupa şehirlerinde bulan kamusal alan ise önceden birbirini tanımayan kimselere düzenli olarak buluşabilecekleri ve iletişimde bulunabilecekleri bir zemin hazırlayarak böylece toplumsallaşmalarını ve medenileşmelerini sağlar (Sennett, 2002). Habermas'ın kamusal alan kavrayışının eleştirisine yaslanan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin kavramsallaştırmalarında ise kamusal alan toplumsal tecrübe ufku sağlar (Negt ve Kluge, 1993). Yine Habermas'ın kamusal alan kavrayışının eleştirisi üzerine yaklaşımını temellendiren Nancy Fraser, kamusal alanı "madun-karşıt kamuların ihtiyaç ve çıkarlarını gerçekleştirdikleri bir *yer*" olarak nitelendirir (Fraser, 2004).

tır. Ancak İslâmcı söylemden farklı olarak Kemalist söylemde kadının, "örtüsünden kurtarılmış olması" gerekmektedir. Kemalist söylem, kadının çalışma yaşamına ya da siyasal yaşama katılımını destekler görünmekle birlikte, kadının birincil sorumluluk alanını özel alanla tanımlamıştır. Aslında bu nokta, kadınların ya da kadınların bedenlerinin, siyasal söylemler içinde nasıl araçsallaştırıldığını göstermektedir. Denilebilir ki Kemalist söylemi sorunlaştıran, dönüştürmeye çalışan İslâmcı söylem, kadınların bedenlerinin görünürlüğüne öncelik vermek açısından Kemalizm'le aynı işleyiş mantığına sahiptir.

Türban yasağının kadına yönelik ayrımcılık biçiminde ifade edilmesi, İslâmcı yazarlar arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. 1990'lardan itibaren başlayan süreçte bir grup İslâmcı kadın yazar, türban yasağını kadın hakları çerçevesinde ele alırken[86] yasağın bu çerçevede tartışılmasının, bir indirgeme olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Kadın hakları söylemine eklemlenmenin hatalı olduğunu açıkça ifade eden Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu'na göre başörtüsünü kadın hakları temelinde tartışmak, Müslüman kimliği cinsiyetçi bir ayrımın eşiğine dayandırmak demektir. Oysa dinî kimliğinden dolayı pek çok erkek de mağdur olmaktadır (Karabıyık-Barbarosoğlu, 2006: 135).

86 Merve Kavakçı, türban yasağını kadın hakları çerçevesinde tartışan yazarların başında gelmektedir. Her ne kadar yasağın erkekleri ilgilendiren boyutunu ifade etse de kadına yönelik ayrımcılık üzerinde ısrarla durmaktadır. Bunun gerisinde, kendi milletvekilliği düşürülürken aynı düşünce çizgisinde bulunduğu erkek milletvekillerinin, yalnızca erkek olmalarından kaynaklanan bir sorun yaşamamalarının, yani kendi kişisel deneyiminin bulunduğunu görmek zor değildir. Milletvekilliğine ilişkin anılarını kaleme aldığı *Başörtüsüz Demokrasi* adlı kitabında kendisine yönelik "ajan provokatörlük" suçlamalarının esasen kadınlara yönelik ayrımcılık olduğunu, aynı siyasî partinin erkek milletvekillerinin önüne engel çıkarılmadığını vurgulamaktadır. Kavakçı, Türkiye'nin imzaladığı "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi"ni (CEDAW) hatırlatarak milletvekili yemini etmesinin engellenmesini bu bağlamda değerlendirmektedir (Kavakçı, 2004: 82, 95).

Karabıyık-Barbarosoğlu'nun itirazının gerisinde, meselenin kadın hakları çerçevesinde tartışılmasının, "inanan-inanmayan" ayrımından uzaklaşmaya neden olabileceği düşüncesi bulunmaktadır. Bu uzaklaşma, "başörtülü kadının maruz kaldığı yasakların, dinî kimliğinden değil, sadece kadın olmasından kaynaklandığını benimsemeye sevk etmiştir" (Karabıyık-Barbarosoğlu, 2006: 136). Yani meseleyi kadın hakları çerçevesinde tartışmak, bir anlamda "esas düşmanı" gözden kaçırmaya neden olmaktadır. Esas düşman, kurulu düzen yani laik devlet ve onun ideolojisi olan Kemalizm'dir. Burada yine İslâmcı söylemin Kemalizm'le benzer işleyiş mantığı açığa çıkmaktadır. Nitekim Kemalizm de karşıtlığı, kadın ve erkek arasında değil, "modern kadın" ile "geleneksel kadın" arasında kurmuş; kadınları *modernleştirirken* onları ataerkil örüntülerin baskısından kurtarmaya değil, dinin kadınların kimliklerini biçimlendiren gücünü kırmaya çalışmıştır. Kadınların toplumsal konumlarını iyileştiren pek çok olumlu reforma rağmen ataerkil toplumsal yapının kırılması hedeflenmemiştir.[87]

Meselenin kadın hakları söylemine eklenmesinin yanlış olduğunun açıkça ifade edilmediği durumlarda da aslında kadın hakları, genellikle tali bir düzeye düşürülmektedir. Zira kadın hakları ihlalinden yola çıkılmakla birlikte tartışma, inananlara yönelik ayrımcılık ve inananlar düzlemine yerleşmektedir. Bu noktada

87 Medeni Kanun'la birlikte çok eşliliğin kaldırılması, kendi eşini seçme, boşanma davası açma, boşanmadan sonra analık haklarını korumanın yanı sıra mahkemede tanıklık, miras ve mülkiyet gibi pek çok hak kadınlara tanınmıştır. Ancak kanun, cinsler arasında tam bir eşitliği gerçekleştirmekte yetersiz kalmış, erkeğe eşitler arası birincil konum sağlayan bazı maddeler içermiştir: Kadının çalışmasının kocanın iznine bağlanması, evlilik birliğinin başkanının erkek olması, evlilik birliğini kocanın temsil etmesi, kadının evin idaresinden sorumlu tutulup kocasının yardımcısı ve danışmanı olarak tanımlanması, evin geçiminin sağlanmasının kocaya verilmesi vb. (Arat, 1998: 56-57). Bu bağlamda Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformlar ile İslâmî ataerkilliğin kaldırıldığı, bunun yerine Batılı ataerkilliğin getirildiği söylenebilir. Dolayısıyla ataerkil ideoloji, değişen toplumun değişmeyen temeli olarak düşünülebilir (Berktay, 2002a: 276).

ise kadın haklarından daha geniş bir kavram olan "insan hakları" eklemlenilmektedir.[88] İnsan hakları kavramının eklemlenmesinin amacı, Kemalizm'i ve onun laiklik kavrayışına dayanan kamusal alan tasavvurunu tartışmaya açmaktır. Bir başka deyişle izlenen söylemsel strateji, türban takmayı temel bir insan hakkı olarak kodlayarak zaten insan hakları ihlalleriyle malûl olan ve uluslararası örgütler ve kuruluşlarca da insan hakları ihlallerinin tespit edildiği bir ülke olan Türkiye'yi ve aslında onun kurucu ideolojisi olan Kemalizm'i yıpratmaktır:

> Kim ne derse desin, başörtüsü yasağı en temel insan hakkı ve ihlalidir, bir bakıma "işkence"dir. Çünkü, milyonlarca kişiyi ve ailesini sıkıntıya sokuyor. Bu durum, milyonlara "manevi işkence" anlamına gelmez mi?[89]

Alıntıda bir insan hakkı ihlali olarak işaretlenen türban yasağı, aynı zamanda "işkence" olarak da tanımlanmaktadır. Türbanın kamusal alanda aleniyet kazanmasının önündeki yasal engel, diğer insan hakları ihlalleriyle aynı eşdeğerlik zincirine oturtulmakta ve böylece türban yasağının meşruiyetinin sorgulanmasına olanak yaratılmaktadır. Burada dikkati çeken bir diğer unsur, "milyonlar" vurgusudur. Bu sözcükle, hem işkenceden etkilenenlerin çokluğuna işaret edilmekte hem de yasağın kapsamının ve yarattığı olumsuz sonuçların kadınlarla sınırlı olmadığı vurgulanmaktadır. Kadınlara ilişkin bir yasağın, ailenin işin içine sokulmasıyla genişletilmesi, yasağın temel olarak *inananlara* yönelik olduğuna işaret etmeye yaramaktadır. İnananları hedef

88 İslâm ve insan hakları ilişkisi, son derece tartışmalı bir konudur. Bu konu, hem İslâm hem de Batı dünyasında tartışılmaktadır. İslâm dünyasındaki tartışmalar, insan haklarını İslâmî bir kökenle ilişkilendirme ya da İslâm'ın insan hakları kavramına gereksinim duymayan siyasal ve hukuksal donanımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Batı'da ise mesele, insan haklarının İslâm'la uyuşamayacağı ya da insan hakları kavramının evrenselliği nedeniyle kültürel farklılıkları aşan bir boyutu oluşu temelinde ele alınmıştır (Kurtoğlu, 2000-2001: 80).

89 Faruk Çakır, "Hangi halk, hangi gündem?," *Yeni Asya*, 27 Kasım 2002.

alan yasak ya da "işkence", İslâmcı yazarlar tarafından sıklıkla ifade edilen "halkın %99'unun Müslüman olduğu" iddiasıyla birlikte düşünüldüğünde, aslında söylenmek istenilen, devletin ya da onun kurucu ideolojisi olan Kemalizm'in halka işkence ettiğidir. Bu noktada ise Kemalizm'in yasakçı ve dolayısıyla insan haklarını ihlal edici uygulamalarının önünü kesmek için Batılı örgütlenmeler ve antlaşmalara başvurulmaktadır:

> Zamanımızda milli hukukun üzerinde evrensel ve temel insan hakları ve hürriyetleri vardır. Türkiye, Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ni, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni imzalamış bir devlettir. Başörtüsü, tesettür, din ve inanç hürriyeti konusunda, bunlara ters kanunlar ve nizamlar koyamaz.[90]

Burada türban yasağının İslâm'a, İslâm medeniyetine ve değerlerine değil, Batılı değerlere başvurularak eleştirilmesi, İslâmcılık'ın siyasal modernliği artık reddetmek yerine, onu eklemlediğinin açık göstergesidir. İhsan Dağı'nın da ifade ettiği gibi modernlikle eklemlenmenin temelinde, İslâm'a gönderme yapmanın, bu dönemde herhangi bir sonuç vermemesi yatmaktadır (Dağı, 2004: 141).

28 Şubat sürecinin ardından Batılı kavram ve terimlerin yanı sıra Batılı kurum ve örgütlenmelere yönelik olarak net bir tavır değişikliği de söz konusudur. Özellikle Avrupa Birliği, önemli bir araç olarak görülmüştür. İslâm'ın kamusal, siyasal ve ekonomik yaşamdaki etkisinin minimize edilmesinin önüne Avrupa Birliği'nin kriterlerini çıkarmak, bir çözüm yolu olarak değerlendirilmiştir. Bir başka deyişle İslâmcı gruplar üzerindeki Kemalist baskının bertaraf edilmesinin, ancak AB ufkuyla mümkün olabileceği düşüncesi yaygınlaşmıştır (Dağı, 2004, 2005; İnaç, 2003). Oysa İslâmcılık, 1990'ların sonlarına dek Avrupa Topluluğu'na (daha sonra AB'ye) ilişkin olarak son derece "düşmanca" bir tutuma sahipti. Ruşen Çakır'ın ifade ettiği gibi İslâmcılık için Batı, Yahudi-Hıristiyan medeniyetiy-

90 Mehmet Şevket Eygi, "Başörtüsü konusunda milli barış," *Millî Gazete*, 30 Kasım 2002.

le eşitlendiğinden İslâmcıların çoğu AT'ye karşı çıkmaktaydı (Çakır, 1999: 50). İslâmcı kesimin önemli isimlerinden Süleyman Arif Emre, AT'ye girilmesi durumunda, "Eski halimize dönebilmemiz için yeni bir Malazgirt Zaferi, ikinci bir İstanbul'un fethi, yeni bir Çanakkale Savaşı ve hatta ikinci bir Kurtuluş Savaşı gerekecek" diyordu. Abdurrahman Dilipak ise Türkiye'nin AT'ye girmesi durumunda İstanbul'u yeniden Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti yapmak isteyeceklerini ve üyelik durumunda İsrail'in de üye olma fırsatı yakalayacağını ve sonuçta da Türkiye ile İsrail'in birleşmesinin söz konusu olacağını iddia ediyordu (Dilipak ve Emre'den akt. Çakır, 1999: 50). İslâmcıların en önemli siyasal örgütü olan MNP-MSP-RP çizgisi de başlangıcından itibaren Türkiye'nin AT'ye katılmasına karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışın temelinde, AT/AB'nin "Hıristiyan Kulübü" olduğu görüşü yer almış ve Müslüman Türk halkının, Hıristiyan Avrupa potasında eritilmesinin kabul edilemeyeceği ileri sürülmüştür. Bu nedenle, AT'ye karşı İslâm Ortak Pazarı önerilmiştir (Dağı, 1998: 51-52).

1995 seçimleri öncesinde RP, Batı karşıtlığını söyleminde hâlâ öne çıkarmakla birlikte, ABD ve Avrupa'yla ilişki arayışını sıklaştırmıştır (Bora, 2002: 263). Partinin 28 Şubat sonrasında kapatılması ise hem partinin hem de genel olarak İslâmcıların Avrupa'yla olan ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur. Partinin kapatılmasından sonra AİHM'e giderek adalet arayışını Batılı bir kurumda sürdürmek, İslâmcıların yeni yönelimlerini belirlemiştir. RP'nin ardından kurulan ve kendisini daha merkezde göstermek durumunda kalan Fazilet Partisi'nin (Gülalp, 2003: 87; Mecham, 2004) yöneticileri, AB karşıtlığını bir kenara bırakmış ve hatta parti olarak AB üyeliğine taraftar olduklarını sıklıkla dillendirmiştir (Dağı, 2005: 28). Daha önce Batılı düşünsel araçlara olduğu gibi Batılı kurum ve örgütlenmelere de karşı olan İslâmcı entelektüeller de AB ufkunu, İslâm üzerindeki Kemalist baskının bertaraf edilebilmesinde bir yol olarak görmüşlerdir:

> "Öyle şey olur mu?" diyenlere, "muasır medeniyet seviyesi"ne ulaşan ülkeleri örnek göstermek yeter: Kısaca, AB üyesi ülkeler olarak adlandırabileceğimiz ülkelerde, böyle bir yasak var mı? İsteyen öğrenci, istediği gibi başını örtüp okula gidebildiğini görmüyor musunuz? "Ora"larda gerçekleşen bir uygulama "bura"larda niçin gerçekleşmesin? Yasakçıların korkusu işte bu noktadadır. Türkiye'nin AB'ye üyelik yolunda engel çıkaranların niyeti de budur. Çünkü Türkiye AB'ye üye olursa, bugünkü gibi "keyfi" hareket edemeyecekler. AB üyesi olan bir Türkiye'de "bazıları"nın değil de, "millet"in dediği olacak. İstemedikleri budur.[91]

Alıntıda yer alan "AB üyesi olan bir Türkiye'de 'bazıları'nın değil de 'millet'in dediği olacak" cümlesi, İslâmcılık'ın AB ufkunu özetlemesi bakımından son derece uygundur; alıntının yazarı, İslâmcı söyleme AB ufkunun eklemlenme nedenini açıklığa kavuşturmaktadır. Kemalizm'in İslâmcılık üzerindeki baskısının ya da kullandığı *zor*'un, ancak AB siyasî kriterlerinin uygulamaya konulmasıyla üstesinden gelinebileceğine işaret etmektedir. Alıntıda Kemalizm'in uyguladığı zor, "keyfî hareket etmek" biçiminde kavramsallaştırılmış ve bu durumun sona ermesinin yani "milletin dediği"nin olmasının, ancak AB'yle mümkün olduğu ifade edilmiştir. Yine alıntıda yer alan ve zor kullanan "bazıları", 28 Şubat sürecinin mimarı olan ordudur. İhsan Dağı'nın da işaret ettiği gibi İslâmcıların, Batı karşıtlığından Avrupacılığa geçişinin temelinde, Türkiye Avrupa'dan uzaklaştıkça ordunun İslâmî gruplar üzerindeki baskısının arttığı düşüncesi yatmaktadır (Dağı, 2004: 143). Nitekim AB'ye üyelik yolunda uygulanan demokratikleşme paketleri, ordunun siyasal yaşamdaki etkisini azaltacak ve böylece siyasal yaşamın sivilleşmesine katkıda bulunacak niteliktedir. Tam da bu nedenle AB üyeliği, İslâmî yaşam biçiminin kamusal alana girmesinin önüne engel koyan ordu ve ordu destekçisi toplumsal grupların önünü kesmenin bir yolu olarak onaylanmaktadır.

91 Faruk Çakır, "Hakkın azı, çoğu olur mu?," *Yeni Asya*, 28 Kasım 2002.

Yine belli bir pragma doğrultusunda desteklenen AB, İslâmcı söyleme eklemlenen "laiklik", "demokrasi", "insan hakları", "kadın hakları" gibi kavramların hayat bulduğu ya da somutlaştığı bir yer olarak görülmektedir. Buna karşılık Türkiye, tüm bu siyasal değerlere karşıtlığı içinde kavranmaktadır: Türkiye'nin önündeki sorunların çoğu "AB'nin ifade ettiği, benimsediği çağdaş siyasî değerlerden uzak durmasından", Avrupa'daki demokrasi, laiklik anlayışlarının Türkiye'deki uygulamaya yalnızca "lafız bakımından benzemesinden"[92] kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda sorunların çözüleceği yer, AB'dir. İslâmcıların AB'ye üyeliği desteklemesi, tarihsel olarak Batı'yı ve dolayısıyla da Batılılaşmanın somut göstergesi olarak AB'yi hedefleyen Kemalistlerin, birlik karşısında şüpheci hale gelmelerine ve AB karşıtı bir tutum benimsemelerine neden olmuştur. Daha açık bir anlatımla İslâmcıların AB'yi benimsemesiyle birlikte, hegemonya mücadelesi veren bu iki kesimin pozisyonları tersine çevrilmiştir. Daha önce AT/AB'ye tam üyeliğin Türkiye'nin egemenlik haklarını ortadan kaldıracağını zira egemenliğin klasik unsurlarının birlik altında korunabilmesinin mümkün olmadığını savunan (Dağı, 1998: 53) İslâmcıların bu pozisyonu, artık Kemalistler tarafından dile getirilir olmuştur.

Önceki dönemlerde İslâm'a uygun olup olmadıkları tartışma konusu olan ve çoğunlukla uygun olmadıkları gerekçesiyle reddedilen kavramlara ve kurumlara yapılan başvuru, İslâmcı kimlik açısından ne tür sonuçlar doğurmuştur? Ernesto Laclau'ya göre yarışmacı bir ortamda kimlik mücadelesi veren bir grubun karşılaştığı iki durum söz konusudur: Kimliğini *o momentte, olduğu gibi* savunmaya çalıştığı takdirde, hâkim grupların dayattığı bir dışlama sistemi tarafından marjinalleşecektir. Topluluk içindeki yerini değiştirmek, itildiği marjinallikten kurtulmak için mücadele etmesi halinde ise onu, mevcut kimliğini tanımlayan sınırla-

92 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Ali Bayramoğlu, "Değişim zamanı," *Yeni Şafak*, 28 Kasım 2002; Tarık Ş. Nişancı, "Türkiye'de (kültürel) demokrasi var mı?," *Yeni Asya*, 27 Kasım 2002.

rın ötesine taşıyacak birçok siyasal inisiyatifle uğraşmak zorunda kalacak ve bunlar hâkim gruplar tarafından yoğrulduğundan, belli bir farklılık üzerine kurduğu kimliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır (Laclau, 2003b: 24-25). Laclau'ya göre kurumların mı yoksa grupların mı dönüşeceği hegemonya mücadelesine bağlı olmasına rağmen kesin olan şey, dönüşümün kaçınılmazlığıdır. "Hiçbir büyük tarihsel değişim anı yoktur ki içindeki müdahil kuvvetlerin kimlikleri *istisnasız bir şekilde* dönüşüme uğramamış olsun" (Laclau, 2003b: 25). İslâmcılık'ın modernlik/Batı karşısında değişen tutumuna bu açıdan bakıldığında, daha önceden kendi kimliğinin dışında tuttuğu unsurları kapsamaya başladığı ve dolayısıyla bunun, kimliğinde bir dönüşüme yol açtığı söylenebilir. Dolayısıyla "melezleşme" kavramı, İslâmcı kimliği açıklamakta yararlı olabilir. Ancak bu dönüşümün, Kemalizm'in başvurduğu *zor* karşısında mecburî bir dönüşüm olduğu ortadadır. İslâmcılık, var kalabilmek için söylem alanını genişletmek ve böylece itildiği marjinallikten kurtulmak zorunda kalmış ve bu zorunluluk, söz konusu dönüşümün sınırlı ve pragmatik bir nitelikle malûl olmasına neden olmuştur. Benimsenen Batılı kavram ve değerlerin, 1997 öncesiyle bir süreklilik gösterdiği söylenebilir. Önceki dönemde İslâmcı söylemin düğüm noktalarından biri olan "din ve vicdan özgürlüğü", bu dönemde "gerçek laiklik" olarak kavramlaştırılmış ve laiklik, ancak bu haliyle söyleme eklemlenmiştir. Yine insan hakları ve kadın hakları, *inananların insan hakları* ve *kadınların türban takma hakkına* indirgenerek benimsenmiştir. AB, getirdiği siyasî kriterlerle din ve vicdan özgürlüğünü, ibadet/inanç özgürlüğünü garanti altına alacak ve dolayısıyla Kemalizm'in, İslâm ve İslâmcı gruplar üzerindeki denetiminin azaltılmasına olanak verecek bir yer olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda söylem alanında anlamın kısmî sabitleşmesini sağlayan unsur "medeni Batı" iken, Batı'dan türban aleyhine çıkan kararlar, İslâmcı söylemin yeni mevzilere kaymasını beraberinde getirmiştir.

Leyla Şahin'in 1998 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde Türkiye aleyhine açtığı davanın Haziran 2004 tarihinde sonuçlanması, İslâmcılık'ın Batı karşısında 1997 yılından beri süregelen tutumunda kısa süreli de olsa bir kırılmaya yol açmıştır. Bu kırılma, iki temel değerlendirme etrafında gerçekleşmiştir: Kararın bir çifte standardın ürünü olduğu ve Batı'nın İslâm karşıtlığı. Bu iki temel değerlendirmeyle ilişkili olarak gazetelerin baskın eğilimleri arasında bir ayrım yapmak mümkün görünmektedir. Siyasal iktidara yakın olan ve AB sürecini destekleyen *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazeteleri, karara yönelik çifte standart değerlendirmelerini Türkiye-AB ilişkilerinden ayırmış, doğrudan AİHM'i hedef alarak eleştirilerini yapılandırmış ve bu bağlamda da kararın dinî boyutundan ziyade siyasî ve hukukî boyutlarını öne çıkarmışlardır.[93] Kararın, Batı'nın İslâm karşıtlığının sonucu olduğu yönündeki değerlendirmelere bu gazetelerde de rastlanmakla birlikte bu değerlendirmeler, doğrudan bir Batı karşıtlığına dönüşmemiş, daha çok Batı'nın İslâm'a yaklaşımındaki mevcut tarihsel önyargılar ve 11 Eylül olayları sonrasında yaşanan "İslâm korkusu" öne çıkarılmıştır. *Millî Gazete, Yeni Asya* ve *Anadolu'da Vakit* ise AB sürecine olan kuşkulu bakışları ve siyasal iktidara biraz daha uzak durmaları nedeniyle Batı'nın İslâm karşıtlığını ön plana çıkarmış ve bu karşıtlık, bir Batı karşıtlığına dönüştürülmüş ve bu çerçevede Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki çatışmaya vurgu yapılmıştır.

Zaman ve *Yeni Şafak*'ta çifte standardın siyasî ve hukukî boyutları öne çıkarılırken esas vurgu, mahkemenin "Türkiye'ye özgü" bir karara imza atmış olmasınadır. Aşağıdaki alıntı, bu vurgunun örneklerinden biridir:

93 Bu gazetelerde AB ile AİHM arasında yapılan ayrımda, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın tavrının etkili olduğunu söylenebilir. Erdoğan, Leyla Şahin kararına ilişkin olarak yaptığı açıklamada AİHM'in kararının siyasî ve çifte standartlı olduğunu ifade etmiş, bununla birlikte AİHM ile AB'nin birbirinden farklı kurumlar olduğunu belirterek AİHM'in kararının, birlik karşıtlarına malzeme oluşturacak şekilde kullanılmaması gerektiğine işaret etmiştir (*Zaman*, "Erdoğan, AİHM'yi 'siyasi ve çifte standartlı' davranmakla suçladı," 4 Temmuz 2004, http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=66254).

> Ajansların AİHM'nin kararını özetlerken dikkat çektikleri en önemli ve şaşırtıcı husus, "Yasağın Türkiye'de meşru temelleri bulunduğu" görüşüdür. Bu doğruysa, mahkeme, "Türkiye'ye özgü" bir karar vermiş demektir. Oysa, AİHM'den beklenen, Avrupa hukuku çerçevesinde, ortak değerlerden hareketle hüküm vermesidir. Bugün Avrupa'nın hiçbir ülkesinde, üniversitelerde AİHM'nin onayladığı türden bir yasak uygulanmamakta. Fransa gibi orta öğretimde, lâik devlet okullarında (özel okullar ve kilise okullarında değil) 'dinsel simge' anlamı taşıyan görüntüleri önleyici yasalar çıkartan ülkeler oldu; ancak Fransa'da da üniversiteler kılık-kıyafete karışmıyorlar.[94]

Alıntının yazarı, yasağın gerekçelendirilmesinde Türkiye'ye özgü koşulların temel alınmasına itiraz ederek kararın, Avrupa'nın ortak değerlerinin uygulanmadığı anlamına geldiğini savlamaktadır. Bu değerlendirme, Batılı değerlerin evrenselliğinin sorgulanmasına neden olmaktadır. Benzer sorgulamalar, konuyla ilgili diğer yazılarda da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır: *Yeni Şafak* yazarlarından Ali Bayramoğlu, kararın, hak ve özgürlüklerin Batılılara özgü olduğu sonucuna yol açtığını vurgularken, Sami Hocaoğlu da kararla birlikte Batılı değerlerin evrenselliğinin sorgulanması gerektiğini belirtmiştir.[95] Bu değerlendirmelerde, Batı'nın kendi yurttaşlarına uygun gördüğü hak ve özgürlükleri, Müslümanlar söz konusu olduğunda uygulamaktan kaçındığı vurgulanmakta ve bu durumun kaynağının, İslâm korkusu ve İslâm'a dair tarihî önyargılar olduğu ileri sürülmektedir.[96] Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Müslümanlara yönelik olarak uygulanan bu ayrımcılıktan yola çıkarak Batı karşıtlığı öne çıkarılmamaktadır.[97]

94 Fehmi Koru, "Yanlış bir karar," *Yeni Şafak*, 30 Haziran 2004.

95 Ali Bayramoğlu, "Doğu-Batı ekseninde vahim karar," *Yeni Şafak*, 1 Temmuz 2004; Sami Hocaoğlu, "Batılıların kılavuzu kim?," *Yeni Şafak*, 5 Temmuz 2004.

96 Bu yöndeki değerlendirmeler için bkz. Ali Bulaç, "Siyasi karar," *Zaman*, 7 Temmuz 2004; Hüseyin Gülerce, "AİHM'in türban kararı," *Zaman*, 2 Temmuz 2004.

97 Elbette bu eğilimin istisnaları vardır. Özellikle *Yeni Şafak* yazarı Mehmet Ocaktan, Batı'nın tüm hak ve özgürlük söylemine karşın Haçlı ruhuyla hareket ettiğini ifade ederek diğer yazarlardan ayrışmaktadır.

Diğer gazetelerde de karar, çifte standart olarak yorumlanmış olmakla birlikte esas olarak öne çıkarılan nokta, "Batı'nın İslâm karşıtlığı" olmuştur. Çifte standart da bu bağlamda yorumlanmıştır. İslâmcı söylemdeki *düşman, zalim* Batı imgeleminin harekete geçtiği bu değerlendirmelerde izlenen strateji, meseleyi Hıristiyanlık ile İslâmiyet arasındaki ikili bir çatışmaya indirgemek ve böylece türban aleyhine çıkan kararı, "Hıristiyan Batı'nın İslâm'a yönelik algısını açığa çıkaran bir karar" olarak okumaktır. *Anadolu'da Vakit* gazetesi yazarı Hasan Karakaya'nın, "AİHM, herkesi korur ama Müslümanlar hariç!"[98] şeklindeki ifadesi, bu stratejiyi özetler niteliktedir. Her ne biçimde ifade edilirse edilsin[99] bu stratejinin altında yatan temel düşünce, Batı'nın ya da Batılı örgütlerin, Müslümanlara yönelik olarak bir ayrımcılık güttüğü; ayrımcılığın kaynağının ise bu iki din arasındaki çatışma olduğudur. "Haçlı kafası", "haçlı zaferi"[100] gibi ifadeler yoluyla dile getirilen İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki çatışma, söylem alanında İslâmcı söylemin kendi anlamlarının kısmî sabitlenmesini sağlamaktadır.

Batı düşmanlığının bir düğüm noktası olarak iş gördüğü bu değerlendirmelerde, Batı ile Doğu/İslâm arasında özcü bir ayrımdan hareket edilmektedir. Bu ayrım çerçevesinde Batı'ya Hıristiyan, Doğu'ya ise İslâmî bir öz atfedilmektedir:

98 Hasan Karakaya, "Olayların ortaya çıkardığı gerçekler," *Anadolu'da Vakit*, 5 Temmuz 2004.

99 "Avrupalı için İslâm inancının emirleri bir şey ifade etmiyor." (Abdülkadir Özkan, "Hakkımızı Avrupa'da aramak!...," *Milli Gazete*, 2 Temmuz 2004); "Bu karar aynı zamanda Avrupalıların İslâm dinine bakış açılarını da ortaya koyan çarpıcı bir örnektir" (Nedim Odabaş, "AİHM'nin kararını nasıl okuyalım?," *Millî Gazete*, 2 Temmuz 2004).

100 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Hasan Karakaya, "Türkiye ne BOP'ta, ne BAP'ta... Resmen DİP'te!," *Anadolu'da Vakit*, 2 Temmuz 2004; Hüseyin Üzmez, "AİHM'in son kararı Batı'nın gerçek yüzü," *Anadolu'da Vakit*, 8 Temmuz 2004.

> Ayrıca, Avrupalıların çifte standart sahibi olduğunu biliyoruz. Onlar için Avrupalı ile Ortadoğu'lu ya da İslâm dünyasının bir ferdi hiçbir zaman insan hakları açısından eşit olmadı ki. Bundan sonra da olmayacaktır. *Çünkü, onların kültürünün temelini Hıristiyanlık inancı oluşturuyor, bizimkini ise İslâm.* İki kültür arasında ciddi farklar olduğundan insan hakları anlayışları arasında da farklılıklar ortaya çıkıyor.[101]

İslâmcı söylemdeki özcülüğün ortaya konmasına oldukça elverişli olan yukarıdaki alıntı, kararı, Doğu ve Batı kültürünün *tek* kaynakları olan İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki farklılığa indirgemektedir. Alıntıda iki din arasında olduğu ifade edilen farklılık yoluyla, doğrudan bu iki din arasındaki tarihsel çatışma söylem alanına eklemlenmektedir. Böylece AİHM'in Şahin aleyhine verdiği karar, Hıristiyanlığın İslâm'a düşmanlığının ürünü olarak işaretlenmektedir. Öte yandan karara ilişkin değerlendirmelerde, Batı ile Doğu arasında yapılan bu özcü ayrım, İslâmcılık'ın yine oryantalizmi tersinden üretmesinin, oryantalizmin söylemsel yapısının dışına çıkamamasının örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Kemalizm'i, oryantalizmi yerelleştirmekle eleştiren İslâmcılık'ın, tersinden de olsa Kemalizm'le aynı işleyiş mantığına sahip olduğunu göstermektedir.

28 Şubat'la başlayan dönemde, kamusal alanda türbanın aleniyet kazanmasına ilişkin argümanlar, İslâmî ilkelere değil, Batılı/seküler/modern kavram ve kurumlara dayandırılmaktaydı. Leyla Şahin kararıyla birlikte başta *Anadolu'da Vakit, Millî Gazete* ve *Yeni Asya* olmak üzere İslâmcı basında, örtünmenin yine İslâmî ilkelere dayanılarak temellendirilmesi öne çıkmıştır. *Anadolu'da Vakit* gazetesi yazarı Demet Tezcan'ın, "O örtü başımızda Allah'ın emri üzere durmaktadır"[102] cümlesi, bu dönemde ortaya konulan

101 Abdülkadir Özkan, "Hakkımızı Avrupa'da aramak!...," *Millî Gazete*, 2 Temmuz 2004. (Vurgu bana ait.)

102 "Hiç kimse tek güç olduğu zannına kapılmasın," *Anadolu'da Vakit*, 8 Temmuz 2004.

görüşleri özetler niteliktedir. Türbanın temellendirilmesinde yeniden İslâmî ilkelere başvurulması, özellikle Başbakan Tayyip Erdoğan'ın, türbanın bir siyasî simge olsa bile yasaklanamayacağına ilişkin açıklamalarının[103] ardından yoğunlaşmıştır. Zira bu açıklamanın, türbanın siyasî simge olduğunun kabullenilmesi şeklinde yorumlanmasına koşut olarak İslâmcı basın, türbanın dinî bir gereklilik olduğuna dair Kur'an'a dayanan açıklamalar yapmaya yönelmiştir.

c- İslâmcı Kadının Modernlikle İmtihanı: Modern Ama "Başörtülü" Kadın

Modernleşme kuramları, modern ile geleneksel toplumları birbiriyle karşıtlığı içinde tanımlarken bu toplumlara denk düşen modern ve geleneksel kadın imgelerini de kavramlaştırmıştır. Geleneksellikten modernliğe geçeceği varsayılan toplumlarda kadının, erkek karşısında değersizleştirilen toplumsal konumunun, geleneksel olarak adlandırılan ve kadına kadın olduğu için atfedilen rol kalıplarının da değişeceği öngörülmüştür (Tutal-Küçük, 1994: 59). Geleneksel olarak adlandırılan bu toplumlardaki kadının konumunun geleneklerden kaynaklandığı ve bunların terk edilip Batı'nın izlediği yolun kat edilmesiyle kadınların konumlarında da iyileşmeler görüleceği varsayılmıştır. Kemalist modernleşme

103 Başbakan Erdoğan, Madrid'de yaptığı basın toplantısında şunları söylemiştir: "Başörtüsü takana sen siyasî simge olarak takıyorsun deniliyor. O da 'Hayır ben siyasî simge olarak takmıyorum' diyor. Velev ki bir siyasî simge olarak takıldığını düşünün, siyasî simge olarak başörtüsü takmak suç mu? Simgelere, sembollere yasak getirebilir misiniz? Dünyanın neresinde böyle bir suç var? Özgürlükler noktasında dünyanın neresinde böyle bir yasak var? Buradaki dert başka. Bunu takdirde zorlanıyoruz. Avrupa'da, ABD'de rahatlıkla başı örtülü kızlar üniversiteye gidebiliyor. Halkının yüzde 99'u Müslüman olan ülkede yasaklanıyor. Ama bu sıkıntıyı da aşacağımıza inanıyorum. Biz sorumluluğumuzun farkındayız. Özgürlükler noktasından çözümüne inanıyorum. En yakında çözeceğiz. Medya bir çorap örüyor ama bizim arzumuz sorunu çözmek." (*Yeni Şafak*, "Siyasi simge olsa bile başörtüsü suç mu?," 15 Ocak 2008).

projesi de benzer öngörülerle hareket etmiştir. Kadının toplumsal konumunun, dinden ve dinin etkisinde şekillenen geleneklerden kaynaklandığı, bunların terk edilmesiyle ya da en azından etkisinin azaltılmasıyla kadının toplumsal konumunun iyileştirileceği düşüncesinden yola çıkılarak kadınların örtülerinden "kurtarılmasına" öncelik verilmiştir. Burada doğrudan modernleşme kuramlarını da var eden oryantalizmin izleri açıkça görülmektedir. Oryantalist tahayyül, örtüyü ya da peçeyi, Doğulu/Müslüman kadının *geri kalmışlığının, ezilmişliğinin, tecrit edilmişliğinin* (Yeğenoğlu, 2003) işareti olarak kavrar. Bu tahayyül, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi tarafından da içselleştirilerek yeniden üretilmiş, bu bağlamda da kadının örtüsünden kurtarılması amaçlanmış; Cumhuriyet'in modern kadınının, ancak örtüsünden kurtulduğu ölçüde modern olabileceği düşünülmüştür.

Cumhuriyet'in kadınlara ilişkin bu temel tezini ve bu doğrultudaki beklentilerini, aradan geçen zaman önemli ölçüde çürütmüştür. Zira geleneksel yapının dönüştürülmesine ve aynı zamanda kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine ilişkin olarak gerçekleştirilen reformlar, beklenen sonuçları hem uzun vadede göstermiştir hem de sınırlı bir alanda hayata geçebilmiştir. Yani modernleşmeci reformlar, kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine yet(e)memiştir.[104] Kadınların önemli bir bölümü, "geleneksel" olarak kodlanan grup içinde yaşamlarını sürdürmektedir.[105] Öte yandan 1980'lerden itibaren üniversiteye girmek iste-

104 Reformların, kadınların toplumsal konumlarını iyileştirmeye yetememesinin iki boyutu vardır. İlk olarak söz konusu reformlar, ataerkil örüntüleri ortadan kaldırmayı hedeflemediğinden sınırlı bir nitelik arz etmiştir. İkinci olarak ise tam da ataerkil örüntülerin ortadan kaldırılamaması nedeniyle reformların topluma nüfuz etmesi zorlaşmıştır.

105 TÜİK 2006 yılı verilerine göre kadınların %19,6'sı okuma yazma bilmemektedir. 2008-2009 yıllarının verilerine göre 6 yaş ve yukarısında okuma yazma bilmeyenlerin oranı kadınlarda %12,9, erkeklerde ise %3,4'tür. Fakülte ve yüksekokullarda kadınlarda okullaşma oranı, 2008 yılında %19,7 olarak gerçekleşmiştir. Kadınların işgücüne katılma oranı ise yıllar içinde bir dü-

yen türbanlı kadınların ortaya çıkmasıyla Kemalist modernleşme projesinin kadınlara ilişkin tahayyülü sarsılmaya ve bu tahayyülün dayandığı eşdeğerlikler bozulmaya başlamıştır. Nilüfer Göle'nin ifade ettiği gibi okumuş kadının örtünmesi bir paradoks yaratmış, Kemalist söylemin dayandığı *ilerici-gerici*, *okumuş-cahil* ve *aydın-Müslüman* karşıtlıklarını yerinden etmiştir (Göle, 2001: 132). Eşdeğerliklerin bozulması ve karşıtlıkların yerinden edilmesi, İslâmcı söylemde yeni eşdeğerliklerin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Örtü, artık türbanlı kadının okumuşluğunu ve kamusal alana çıkış vizesini ima eder hale gelmiştir (Aktaş, 1991). Ancak bu konuda yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi (Göle, 2001; Aktaş, 1992) 1980'ler boyunca türbanlı kadınların yükseköğrenim görme talepleri, kamusal yaşama katılma amacı taşımamıştır. Türbanlı kadınlar, İslâm'ı tebliğ misyonlarını daha iyi yerine getirmek ve daha iyi bir anne ve eş olabilmek için üniversiteye gitmek istediklerini ifade etmişlerdir. İslâmcı kadın dergileri de kadınları, öncelikle özel alana dair faaliyetler temelinde tanımlamışlardır (Acar, 1995; Arat, 1995). Yani türbanlı kadınlar, geleneksel rol kalıplarını değiştirmek konusunda herhangi bir açılım göstermemişlerdir. Çalışma yaşamına katılma konusundaki isteksizliklerini, "çalışmanın gerekli olmadığı" savı ve "çalışan Batılı kadının ödediği bedel"le temellendiren

şüş eğilimi göstermektedir. 1990 yılında %34,1 civarındayken, 2002 yılında %26,9, 2004 yılında %25,4 ve 2008 yılında %24,5'tir. Yani her 4 kadından sadece 1'i işgücüne katılmaktadır. AB-15'te bu oran %60,4, AB-27'de de %5,1'dir. 2008 yılı verilerine göre istihdama katılan kadınların %42,1'i tarım sektöründe, %15,7'si sanayi sektöründe, %42,2'si ise hizmetler sektöründe çalışmaktadır. Siyasal yaşama katılım açısından da karşımıza olumsuz bir tablo çıkmaktadır. 2007 genel seçimlerinde parlamentoya giren kadın milletvekillerinin sayısı 50, oranı ise %9,1'dir. Bu oranla ilk kez 1935'teki %4,6'lık oran geçilebilmiştir. Yerel yönetimler düzeyinde ve bürokraside de kadınların oranı son derece düşüktür. Bununla birlikte kadınlar açısından olumlu sayılabilecek tablo, uzmanlık gerektiren mesleklere ilişkindir. Türkiye'de üniversitelerde kadın öğretim elemanı oranı yaklaşık %41,6 olup toplam profesörler içinde kadın oranı %27,8'e ulaşmıştır. Ayrıca 132 üniversitenin 13'ünde kadın rektör görev yapmaktadır. Mimarların %38'i, avukatların ise %37'si ve bankacıların %50,2'si kadındır (KSGM, 2010).

türbanlı kadınlar, adeta İslâm'ın tanımladığı geleneksel kadın rollerini terk etmeme konusunda bir teminat vermişlerdir (Göle, 2001: 134). Ancak 1990'larla birlikte İslâmcı kadınlar arasında, geleneksel rol kalıplarını değiştiren ve kamusal yaşamda aleniyet kazanarak eylemliliği de amaçlayanlar ortaya çıkmış ve 2000'li yıllarla birlikte türbanlı kadınların bireysel hedefleri, toplumsal olanı öncelemiş, türbanlı kadınlar kariyerlerini daha fazla önemser hale gelmiştir (Eraslan, 2004: 819).

Örtülü kadınların kamusal alanda var olma talepleri, Kemalist söylemde "rejim karşıtlığı" ya da "irtica simgesi" olmakla işaretlenmiştir. Nilüfer Göle'ye göre türbanlı olarak üniversite eğitimi görme talebinde bulunan bu ilk dönem İslâmcı kadınlar, Müslüman geleneksellik ile Batı modernliğinin eleştirisi arasında yeni bir alternatif sistem yaratmaya çalışan radikal İslâmcı akımın içinde yer almaktaydı (Göle, 2001: 125). Ancak 28 Şubat süreciyle birlikte kadınların durumu, İslâmcı hareketin durumuna bağlı olarak değişmiştir. İslâmcı hareketin, bu süreçle birlikte *çatışmacı* bir pozisyondan *savunmacı* bir pozisyona evrilmesine koşut olarak, türbanlı kadınların modernliğe karşı olmadıkları, tersine modernlikle uyum içinde oldukları savlanmıştır:

> Merve Kavakçı Anadolu insanının rüyası. Ticaretin, medyanın, bilgisayarın, bilimin dili, İngilizce'yi iyi biliyor. İngilizce Amerikalılar'ın ya da İngilizler'in değil, dünyanın dili. İngilizce başlı başına bir endüstri. Bütün bir dünya İngilizce öğrenmeye çalışıyor. İngilizce bilen, dünyanın her ülkesinde kendine iş bulabilir. Kavakçı bilgisayar mühendisi. Bilgisayar teknolojinin doruk noktası. Saatten uçağa bilgisayarsız bir ürün yok. Eğitimden sağlığa kadar bilgisayarın girmediği bir hizmet de yok. Yazılım ve donanımıyla bilgisayar alanı Japonya'dan Amerika'ya kadar dünyanın en dinamik sektörü. Bilgisayar uzmanlığı, dünyanın en geçerli, en çok talep edilen mesleği. Anadolu insanı, Kavakçı'nın şahsında dünyaya açılmanın coşkusunu yaşıyor...[106]

106 Nazif Gürdoğan, "Anadolu insanının rüyası," *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999.

Türbanlı olarak milletvekili yeminini etmek istemesi nedeniyle yaygın medyada rejime yönelik bir "tehdit" ve "irtica simgesi" olarak gösterilen Merve Kavakçı'nın, yukarıdaki alıntıda vurgulanan özellikleri, onun rejim için bir tehdit olmadığının delilleri olarak sunulmuştur. Kavakçı'nın İngilizce bilmesi ve bilgisayar mühendisi olmasının öne çıkarılmasının gerisinde, onun Batılı yaşam biçimi ve değerlerine aykırı olmadığının, tersine bunlarla uyum içinde olduğunun gösterilmesi amacı yatmaktadır. Böylece Kavakçı'nın, Cumhuriyet'in ideal kadın tasarımına uygun olduğuna işaret edilmektedir. *Yeni Şafak* yazarı ve dönemin Fazilet Partisi milletvekili olan Nazlı Ilıcak da "Cumhuriyet kadını" olduğunu vurgulayarak Kavakçı'nın rejime ilişkin bir tehdit olarak sunumunu bertaraf etmeye çalışmaktadır:

> Laik Cumhuriyet, Atatürk ilke ve inkılapları üzerine yemin etmek istiyor. Çünkü onun laik Cumhuriyetle, Atatürk ile bir sorunu yok... Kendisi için olağan bir kıyafeti, bir giyim tarzını Meclis'e taşıyor.[107]

Her iki alıntıda da görülen söylemsel strateji, örtünmenin ilerlemeye/çağdaşlığa engel olmadığını ispatlamak ve böylece oryantalist savları yeniden üreten Kemalist tahayyülün kurduğu karşıtlıkları yerinden etmektir. Bu stratejiyle, aynı zamanda çağdaş yaşama geçişin göstergesi olarak tasavvur edilen Kemalist laiklik kavrayışının sarsılması da amaçlanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Türkiye'de uygulanan haliyle laiklik, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde değil, daha çok bir yaşam biçiminin kurulmasına olanak tanıyan bir ilke olarak yorumlanmıştır. Örtülü kadının modernlikle uyum yeteneği sergilenerek bir başka laiklik tarifinin gerekliliğine de olanak yaratılmaktadır.

107 Nazlı Ilıcak, "Merve Kavakçı ve köhne siyasetçiler," *Yeni Şafak*, 4 Mayıs 1999.

Üçüncü Bölüm



Devlet-Millet ve Yurttaş-Mümin Karşıtlıkları Düzleminde İslâmcı Söylemde Türban Sorunu ve Kamusal Alan

İslâmcı söylemde, türbanın kamusal görünürlüğü önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü bir diğer düzey, devlet-millet ve yurttaş-mümin karşıtlıklarıdır. Birbiriyle ilişkili bu karşıtlıkların, İslâmcı söylemde, hegemonik kamusal alan tasavvurunun yıpratılmasında kullanılmasının nedeni, laik devletin ve bu devletin öngördüğü yurttaş tasarımının, dinî simgelerin kamusal görünürlüğüne engel olduğu yolundaki görüştür. Bu nedenle, bu karşıtlıkların ilk kısmında yer alan kavramlar yıpratılmaya ve yerlerine karşıtlıkların ikinci kısmındakiler geçirilmeye çalışılmaktadır.

Türkiye'de modernleşme çabalarının başından itibaren devletin başat aktör olması ve bu durumun Cumhuriyet'in ilanının ardından daha belirgin hale gelmesi, dinin hareket alanının ve sınırlarının devlet tarafından belirlenmesi anlamına gelmiştir. Tam da bu nedenle laikliği toplumsal ve siyasal alanı örgütleyen temel ilke haline getirmek isteyen devleti yıpratmak, İslâmcı söylemde belirgin bir strateji olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düzeyde yürütülen hegemonya mücadelesinde izlenen öncelikli söylemsel strateji, siyasal alanın yalnızca iki bileşene –devlet ve millet– sahipmiş gibi gösterilerek kutuplaştırılmasıdır. Devletin millet karşısında kutuplaştırılması, Cumhuriyet'in önemli ilkelerinden biri olan halkçılık üzerinden gerçekleştirilmektedir. Başka bir deyişle Kemalist laiklik ilkesi ve uygulamaları, Kemalist halkçılık ilkesine yönelik eleştirilere bitiştirilerek tartışmaya açılmakta ve böylece İslâmî yaşam biçimlerinin ve özellikle türbanın kamusal alandan dışlanmasına yönelik eleştiriler temellendirilmektedir. Kemalist "halka rağmen halk için" anlayışının, dine ilişkin tüm yasaklamaların ve dışlamaların temelinde yattığı argümanından hareketle, siyasal ve toplumsal alanın "halk için" ilkesince örgütlenebilmesi için İslâm'ın önüne konulan engellerin kaldırılması gerekliliği belirtilmektedir. Hegemonya mücadelesinin bu düzeyine temel olan karşıtlık, seçkinler-halk ve azınlık-çoğunluk karşıtlıkları biçiminde de ifade edilirken

anlamların kısmî olarak sabitlenmesini sağlayan düğüm noktaları "millet", "halk", "millî irade"dir.

Hegemonik mücadelenin diğer düzeyinde yer alan Kemalist yurttaşlık tasarımının tartışmaya açılmasındaki temel gerekçe ise bu tasarımın, tam da laik devlete ve bu devlet eliyle kurulan kamusal alana uygun yurttaşı öngörüyor olmasıdır. Tüm diğer farklılık göstergeleriyle birlikte dinsel göstergeleri de dışarıda bırakmayı amaçlayan Kemalist yurttaşlık tasarımı, bu bağlamda İslâmcı söylemde, toplumsal farklılıkları görmezden gelen ve ortadan kaldıran, dolayısıyla da tektipleştirici bir tasarım olarak işaretlenmektedir. Kemalist yurttaşlık tasarımının tektipleştirici etkisi, yurttaşlığın toplumsal kimlik ve farklılık taleplerine yanıt verecek tarzda dönüştürülmesine ilişkin çağdaş tartışmalardan yararlanılarak sorgulanmaktadır. Bu karşıtlık düzeyinde düğüm noktaları, "homojenleştirme" ya da "tektipleştirme", "dışlama" ve "ayrımcılık" ile "farklılıkların tanınması"dır.

Hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü bu karşıtlıklar, özellikle 1960'ların sonundan itibaren yükselişe geçen yeni toplumsal hareketler ile 1980'lerle birlikte belirginleşen modernliğin krizi ve buna bağlı olarak ulus-devletin, ulus temelli yurttaşlık tasarımının eleştirisi ile sivil toplum, kamusal alan, toplumsal kimlik ve farklılık talepleri ve çok kültürcülük tartışmalarıyla bağlantılıdır. Bir başka deyişle İslâmcılık, tüm dünyada yaşanan bu tartışmalardan kavramsal düzeyde beslenerek Kemalizm'i ve hegemonik kamusal alan tasavvurunu, İslâmî yaşam biçimleri ekseninde yıpratmaya ve dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bölümün amacı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır: Bölümün amacı, İslâmcılık'ın, sözü edilen bu kavram ve yaklaşımlardan beslenerek yürüttüğü hegemonya mücadelesiyle hegemonik kamusal alan tasavvurunu yıpratmaya ve İslâmî yaşam biçimlerini içerecek şekilde dönüştürmeye çalışırken ortaya çıkan tasavvuru incelemektir. İslâmcı söylemin, bu karşıtlıkların ilk kısmında yer alan kavramlarla mücadele ederken, bir başka deyişle karşıtlıklardaki anlamları ters

yüz etmeye çalışırken, aslında aynı karşıtlığı nasıl yeniden ürettiğini göstermek, dolayısıyla sonuçta ortaya çıkanın karşıtlığı ortadan kaldırmak değil, karşıtlığın niteliğini değiştirmek olduğuna işaret etmektir. Bu bağlamda hegemonya mücadelesini kavramsal olarak besleyen yurttaşlık, sivil toplum, çok kültürlülük vb. tartışmalarının da yine, İslâmcı söylemde araçsal bir nitelik taşıdığını, İslâmî yaşam biçimi dışındaki tikel kimlik ve taleplerin söylemsel olarak nasıl dışlandığını, bir başka deyişle İslâmcı söylemin de Kemalizm'e yönelttiği dışlayıcılık eleştirisiyle nasıl malûl olduğunu göstermek de bu bölümün amaçları arasında yer almaktadır.

1- Kimlik ve Farklılık Talepleri Ekseninde Kamusal Alan Tartışmaları

Ulus-devletin *türdeşleştirici, evrensel, bütünleştirici, belli bir merkezden hareket eden* siyasal söylemi (Keyman, 1999a: 58), 1960'ların sonlarından başlayarak ulus-devletin bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Meşruiyet sorununun temel kaynağı, günümüz liberal demokrasilerinin "bireysel haklar ve özgürlükler" kavramına yaslanması ama aynı zamanda temel işleyiş çerçevesi olarak ulus-devlete dayanmasıdır. Ulus-devletin meşruiyetinin temelinde yer alan ortak rızanın dayandığı ortak toplumsallık, "ulus" kavramında somutlaşmakta; ulus ise farklılıklara değil, benzerliklere yaslanan türdeşleştirici bir toplumsallık öngörmektedir (Köker, 1997: 42-43). Ulus-devletlerin ortaya çıkışından önce, geçmiş toplumların hemen hepsinde kültürel topluluklar ortak haklara sahip olarak görülmüş, kendi gelenek ve uygulamalarını yaşamalarında serbest bırakılmışlardı. Buna karşılık farklı bir sosyal birlik anlayışına dayanan ulus-devletler, hakların sahibi olarak yalnızca bireyleri tanıyarak, aynı düzenlemelere tâbi, benzer politik birimlerden oluşan homojen bir kanun alanı yaratmaya çalışmışlardır. Uzun süre önce kurulmuş toplulukları parçalayarak "özgürleştirdiği" bireyleri, ortak kabul gören merkezî bir otorite temelinde yeniden birleştirmek isteyen ulus-devletler, kendi

temelleri için kültürel ve sosyal homojenliğe ihtiyaç duydukları için toplumu bu yönde biçimlendirmek istemişlerdir (Parekh, 2002: 11). Tam da bu nokta, yani bireysel hak ve özgürlükler ile ulus-devletin homojenleştirici boyutu, bir meşruiyet sorununa neden olmaktadır. Bireysel hak ve özgürlükler kavramı, bireysel katılım idealini içermekte; bireyin, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine dolaylı ya da doğrudan katılarak kararların meşruluk zeminini belirleyen ortak rızanın oluşumuna etkide bulunmasını gerektirmektedir. Ulusa dayalı meşruluk ise toplumsal bağlayıcılığı olan kararların dayandığı ortak toplumsal rızadaki toplumsallığı, ancak ulus-devletin çerçevesi içinde kalması kaydıyla kabul etmektedir (Köker, 1997: 43).

Ulus-devletlerin sözü edilen meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmalarında, "farklılıklara saygı"yı ve "farklılıkların tanınması"nı esas alan kimlik temelli yeni toplumsal hareketler etkili olmuş; küreselleşme süreci ile post-modern ve post-marksist yaklaşımların teorik katkıları, bu hareketlerin sorgulamalarını desteklemiş ve özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren yaygınlaşan yurttaşlık tartışmaları, sorunu derinleştirmiştir. Kimlik temelinde ortaya çıkan bu sorgulamalar, ulus-devletlerin kamusal ve özel alanlar arasında yaptıkları ayrımı da sorunlaştırmıştır. Bu doğrultuda, aşağıda öncelikli olarak yeni toplumsal hareketler paradigması altında dile getirilen bu sorgulamalar, bu sorgulamalara verilen teorik destek ve yurttaşlık tartışmaları kısaca ele alınmış; ardından kamusal alan modellerinin kimlik ve farklılık sorununa yaklaşımları ve bunlara yönelik eleştiriler değerlendirilmiştir.

a- Homojen Ulus Tahayyülüne Karşı Kimlik ve Farklılık Talepleri

Pek çok Avrupa ülkesi ile ABD'de, 1960'ların sonlarından itibaren yerli halklar, ulusal azınlıklar, eski ve yeni göçmenler, eşcinseller, feministler ve yeşiller gibi farklı grupların başını çektiği bir dizi düşünsel ve politik akım ortaya çıkmıştır. Bu gruplar, toplumdaki baskın kültürden farklı olan, onaylanmayan ya da

bastırılmaya çalışılan âdetleri ve yaşam biçimlerini temsil etmiş; birbirinden oldukça farklı gündemlere sahip olmakla birlikte toplumun büyük kısmının, yaşamın söz konusu alanlarını anlamak ve yapılandırmak için yalnızca bir "doğru", "gerçek" ve "normal" yol olduğu biçimindeki homojenleştirici ya da asimile edici baskılarına karşı direnmişlerdir (Parekh, 2002: 1). Yeni toplumsal hareketler paradigması altında temellendirilen bu hareketlerin "yeniliği",[108] kimlik temelli olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle geçmişin özellikle sınıf temelli çatışmalarının yeri-

108 Bu dönemde ortaya çıkan hareketlerin "yeniliği" tartışma konusudur. Başta Alain Touraine olmak üzere Claus Offe, Alberto Melucci gibi pek çok düşünür, bu hareketlerin, ortaya çıkış koşulları ve nitelikleri itibariyle eski toplumsal hareketlerden farklılaştıklarını ileri sürmektedir. Buna karşılık, sözgelimi Craig Calhoun, bu hareketlerin yeni olmadığını, 19. yüzyıl milliyetçi hareketlerine bakıldığında bunların da kimlik politikalarının bir örneği olarak sayılabileceğini ifade etmektedir (Calhoun, 1994). Benzer biçimde Marta Fuentes ve Andre Gunder Frank da yeni toplumsal hareketlerin eski olduğunu, ancak bazı yeni özellikler taşıdığını ileri sürmektedir. Fuentes ve Frank'a göre günümüzde Batı'da, Güney'de ve Doğu'da "yeni" olarak etiketlenen pek çok toplumsal hareket, bazı istisnalar dışında çağlar boyunca var olan toplumsal hareketlerin yeni biçimleridir. İşçi sınıfı ve sendika hareketlerinin tarihi, çoğunlukla geçen yüzyıldan başlatılmakla birlikte, köylü hareketleri ve yerel hareketler, etnik/milliyetçi, dinsel hareketler, hatta kadın hareketleri yüzyıllar boyunca, dünyanın pek çok yerinde de binyıllar boyunca var olmuşlardır. Avrupa tarihi boyunca sayısız toplumsal hareket kaydedilmesine rağmen bu hareketlerden bazıları, şimdi "yeni" olarak adlandırılmaktadır. Roma'daki Spartakist köle ayaklanması, 12. yüzyılda başlayan Beguine ve diğer kadın hareketleri, köylü hareketleri vb. bu hareketlerin örnekleri arasındadır. Yalnızca ekolojik/yeşil hareketler ve barış hareketlerinin "yeni" olarak adlandırılmasının görece meşru olduğunu düşünen yazarlara göre bunun nedeni, ekolojik felaketin kendisinin yeni olmasıdır. Pek çok çağdaş toplumsal hareketin yeni olan özelliği, örgütsel kapasite ve önderliği, eski işçi hareketlerinden, siyasal partilerden, kilise ve diğer örgütlerden devralmalarıdır. Yani bu hareketler, eski biçimlerin sınırlılığından düş kırıklığına uğrayan ve yeni biçimler oluşturmaya çalışan önder kadrolarını kendilerine çekmektedirler. Yine yazarlara göre bu hareketleri yeni kılan bir diğer özellik de yüzyıllardır süregelen pek çok toplumsal hareketten daha fazla sınıfa ve katmana özgü bir hareket olmaya yönelmeleridir (Fuentes ve Frank, 1990: 29-30).

ni, kimlik temelli çatışmaların aldığı varsayılmaktadır. Bu bağlamda, birbirinden oldukça farklı bu grupların, kimliklerinden kaynaklanan farklılıklarına saygı duyulmasına ve farklılıklarının tanınmasına yönelik bir mücadele yürüttüğü söylenebilir. Ancak bu mücadelede hedeflenen, baskın kültürün farklılıkları hoş görmesinden öte bir taleptir. Çünkü farklılıkları hoş görmek, hiyerarşik bir anlayışı içinde barındırır. Oysa burada talep edilen saygı ve tanınma, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesine yöneliktir (Parekh, 2002; Taylor, 2005).

1960'larda başlayan kimlik temelli bu hareketler, post-modern ve post-marksist yaklaşımlarca desteklenmiştir. Modernliğin öldüğüne ya da en azından aşıldığına, modern sonrası bir döneme geçildiğine işaret eden post-modern teoriler, modernliğin en temel kategorilerine –modern bilimin mekanistik ve pozitivist dünya görüşlerine, Aydınlanma iyimserliğine, akla inanışa, kültürler ötesi değerlere ve insan doğasına– yönelik meydan okumayla belirginleşir (Best ve Kellner, 2001: 103). Aydınlanma'nın evrenselleştirici varsayımlarına ya da üst-anlatılarına karşılık post-modernizmin çeşitlilik ve farklılığa, tikel olana yaptığı vurgu (Powell ve Moody, 2003: 4), 1960'larda ortaya çıkan çeşitli toplumsal hareketlerin bir "karşı taarruz" başlatmalarına kavramsal olarak destek vermiştir. Lyotard'ın modernliğin üst-anlatılarına karşı dil oyunlarının çoğulluğuna yönelik vurgusu, Foucault'nun iktidar ilişkilerinin mikro-politikasına dönük ilgisi bu bağlamda anılabilir. Post-modernizmin ötekilik konusundaki ilgisi ise toplumsal hareketler konusundaki duyarlılığın gelişmesine neden olmuştur. Örneğin Huyssen, sömürgeleştirilmiş halklar, siyahlar, azınlıklar, kadınlar ve işçi sınıfı gibi *ötekiler* adına tektipleştirilmiş bir sesle konuşan aydınlanmış bir modernliğin emperyalizmini eleştirir. Post-modernizmin farklılık ve ötekiliği anlamaya yönelik açılımının toplumsal hareketler açısından özgürleştirici bir potansiyeli olduğunu savunur. Bütün grupların kendi adlarıyla, kendi sesleriyle konuşması ve bu sesi sahici ve meşru kabul ettirme hakkına

sahip olduğu fikri, post-modernizmin çoğulcu tavrı açısından temel bir noktadır (Harvey, 1999: 60-64).

Post-marksist yaklaşımlar, tikellik üzerindeki vurgularıyla post-modernizmle benzerlik taşımakla birlikte evrensel olanı kesin biçimde reddetmemekle farklılaşırlar. Laclau, günümüzde demokrasiyi düşünmenin eşitlikten değil, çoğulluğun ve farklılıkların kabulünden geçtiğini belirterek çoğul ve farklı olanlar üzerinde siyasetin nasıl inşa edilebileceği sorusunu sorar. Ona göre toplumsal sınıf kavramı, toplumsal aktörlerin kimliklerini belirlemeye devam etmekle birlikte, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta ve çoğullaşmaktadır. Post-modernizm, bu dağılmayı mutlaklaştırarak öznelerin evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını iddia eder ve evrensel olanı bir kenara atar. Laclau ise post-modernizmden farklı olarak evrenselin bir kenara atılmasına karşı çıkar (İnsel, 2003: 11). Laclau, saf tikellik çağrısının günümüz toplumlarında ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmekten uzak olduğunu ve bunun iki nedeninin bulunduğunu ifade etmektedir: İlk neden, herhangi bir içerikten bağımsız ve aşkın herhangi bir evrenselliğe tenezzül etmeyen saf bir tikelcilik iddiasının aslında kendi kendisini yalanlayan bir girişim olmasıdır. Tikelliğin geçerli tek ilke olması durumunda tikelcilik adına cinsel, ırksal ve ulusal azınlıkların haklarını savunma halinde, toplum-karşıtı reaksiyoner grupların kendi kaderini tayin etme hakkını da kabul etmek gerekir. Hatta çeşitli grupların talepleri zorunlu olarak birbiriyle çatışacağı için bu çatışmaları düzenleyici nitelikte daha genel birtakım ilkelere başvurmak zorunluluğu ortaya çıkar. Nitekim kendi öz kimliğinin kuruluşunda böyle ilkelere başvurmayan bir tikellik yoktur. İkinci neden ise öteden beri var olduğu düşünülen bir uyum durumunda, çeşitli tikelcilikler birbiriyle antagonist bir ilişki içinde değil, tutarlı bir bütün halinde yan yana var olacaklardır. Bu ise saf tikelciliği savunan bir argümanın tutarsızlığını gösterir. Çünkü kimlikler eğer farka dayalı, antagonist olmayan

bir ilişki içindelerse bu, her kimliğin aynı şekilde farka dayalı ve bağıntısal olduğu anlamına gelir. Bu doğrultuda belli bir kimliğin yalnızca tüm diğer kimliklerin varlığını değil, aynı zamanda farklılıkların farklılıklar olarak kurulmasını sağlayan bir bütünsel zeminin varlığını da varsayar (Laclau, 2003a: 81-82). Bu nedenle evrenseli mutlak biçimde reddetmek yerine, evrenseli kendine ait somut bir içerikten yoksun, bir "boş yer" olarak görmek gerekir (Laclau, 2003a: 92). Bunun anlamı, nihaî bir evrenseli reddetmektir, evrenselin kendisini değil. Ona göre evrensel, mutlak biçimde işgal edilmemelidir. Evrensel, ne tek ve değişmez bir ilkeye, ne tek bir anlama, ne mutlak bir niteliğe indirgenmediğinde; bir başka deyişle hiçbir kültür, hiçbir kimlik tarafından tek başına belirlenmediğinde, tikelin yaşama alanı haline gelebilir (İnsel, 2003: 13).[109]

İmgelerin, malların, enformasyonun, sermayenin ülkeler arasındaki hareketliliğini hızlandıran küreselleşme de aynı zamanda daha önce kamusal alana çıkması engellenmeye ve özel alana hapsedilmeye çalışılan kimliklerin, kamusal alanın sınırlarını zorlamasını hızlandırmıştır. Bir başka deyişle ırk, etnisite, cinsiyet, din, dil gibi farklılıkların kamusallık taleplerinin artmasında küreselleşme etkili olmuştur (Kadıoğlu, 2002). Zira küreselleşme, ulus-devletlerin gücünü azaltma yönünde etkide bulunurken ulus-devletlerin, bu tür farklı kimlikleri ulusal-kimlik içerisinde

109 Laclau, evrensellik-tikellik arasındaki ilişkinin genellikle iki biçimde kavramsallaştırıldığını belirtir. Bunlardan ilki, Lyotard'ın tikelcilik savunusu, ikincisi ise Habermas'ın özcü evrenselciliğidir. Laclau'ya göre Lyotard'ın, toplumu birbiriyle karşılaştırılamaz dil oyunlarından ibaret gören yaklaşımı, "ben" ile "öteki" arasında herhangi bir köprünün imkânsız olduğuna işaret eder; dolayısıyla da evrenselcilik, bütün biçimleriyle dışarıda bırakılır. Habermas'ın anlayışında ise evrenselcilik, bütün diyalojik süreçlerin imha edilmesine dayanır. Diyalojik süreçler, Habermas'a göre nihaî bir evrensellik momentine meyletmelidir ve evrensellik, içsel bir içeriğe sahiptir. Laclau ise bu iki kavramsallaştırmadan farklı olarak, farklı toplumsal taleplerin bir eşdeğerlilik zincirinde bir araya getirilerek ortak bir toplumsal imgelem kurulması anlamına gelen, hegemonik bir evrenselcilikten yana olduğunu ifade etmektedir (Laclau, 2002: 34).

eritmeye/asimile etmeye yönelik gücü de azalmaktadır. Esas itibariyle küreselleşmenin, kimlik politikaları açısından etkisinin iki türlü olduğu ifade edilebilir: Bir yandan küresel bir kültür dayatarak kültürler arasındaki farkları silerken, diğer yandan da etnik ve/veya dinsel kimliklerin yükselişine neden olmaktadır. Bu sonuçları *türdeşleştirici* ve *parçalayıcı* olarak nitelendirmek mümkündür. Küreselleşmenin etkisiyle kültürler, bir yandan birbirine daha fazla benzerken, diğer yandan da ulus-altı kimlikler ekseninde kendilerini yeniden tanımlamaktadırlar. Etnik ve/veya dinsel kimliklerin yükselişi, türdeş bir bütünlük olarak kurgulanan ulus-devletlerin meşruiyetlerinin sarsılmasına neden olmaktadır. Meşruiyet sorunun gerisinde ise Fransız Devrimi'yle birbirine bağlanan ulus ve yurttaşlık kavramlarının, modern yurttaşlığın özel alanda bıraktığı farklılıkların kamusal alanda görünür olma talepleriyle birbirinden ayrılması yatmaktadır (Köker, 1997; Üstel, 1999; Kadıoğlu, 2002).[110]

110 Küreselleşme tarafından desteklenen kimlik politikaları, taşıdığı özgürleşimci potansiyelle demokrasinin gelişmesine katkıda bulunuyor gibi görünmekle birlikte, küreselleşmenin etkisinin her zaman olumlu olmadığını da akılda tutmak gerekmektedir. Zira modern yurttaşlığa ilişkin eleştirilerde küreselleşmenin etkisi, yalnızca kültürel boyutla ya da kimlik temelli politikalarla sınırlı değildir. 1970'lerin ortalarında belirginleşen kapitalizmin krizine çözüm olarak üretilen yeni ekonomik örgütlenme modeli ve bunun ideolojik aygıtı olarak Yeni Sağ, refah devletini tasfiye ederek modern yurttaşlığın da yeniden yapılandırılmasına yönelmiştir. Bu yeniden yapılandırma sürecinin en önemli boyutu ise refah devletiyle birlikte gündeme gelen sosyal hakların tasfiyesine yönelik olarak ortaya atılan görüşlerdir. T. H. Marshall (2006) "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar" adlı çalışmasında serbest piyasa ekonomisine sahip toplumlarda oy hakkının evrenselliği ile sosyo-ekonomik eşitsizlikler arasında bir gerilim olduğunu, dolayısıyla da siyasal ve medeni hakların kullanılabilmesi için sosyal hakların geliştirilmesi gerektiğini ve bunun da ancak refah devleti içinde mümkün olduğunun altını çizer. Buna karşın kapitalizmin yeniden yapılandırılması sürecinde refah devleti tasfiye edilirken refah devleti içinde mümkün kılınan sosyal haklar da Yeni Sağ'ın saldırısına uğramıştır. Bu süreçte öne sürülen gerekçeler ise bu hakların negatif özgürlük talepleriyle uyumsuz olduğu, ekonomik olarak verimsiz olduğu ve serfliğin yolunu açtığı şeklindedir. Yeni Sağ, bu gerekçe-

1980'lerin ikinci yarısından itibaren yurttaşlığa ilişkin tartışmaların canlanması, dünyada yaşanan bir dizi siyasal olay ve eğilimin sonucudur: Uluslararası göçün artışı, milliyetçiliğin canlanması, Batı Avrupa'da çok kültürlü ve çok ırklı hale gelen bir nüfus yapısından kaynaklanan gerilim, seçmenlerin ilgisizliğinin

lerle tasfiyeye yöneldiği sosyal hakların, yoksulların yaşam fırsatlarını gerçek anlamda geliştirmediğini ve onları pasifliğe yönelterek bir bağımlılık kültürü yarattığını ileri sürer. Kendi geçimini sağlayamayan işsizlerin, ortak yükümlülüğü yerine getiremediklerini ve bunun da tam üyeliği engellediğini savunur. Bu nedenle de Yeni Sağ'a göre bağımlıları yükümlü kılmak, eşitliğe aykırı değil, tersine eşitliğin gereğidir (Kymlicka ve Norman, 2008: 189-190). Dolayısıyla Yeni Sağ politikaların, yurttaşlar arasındaki ekonomik eşitsizlikler karşısında kayıtsız kalmayı, yurttaşlığın yeniden yapılandırılmasında bir politika olarak benimsediği söylenebilir. Yoksullara devlet yardımının kesilmesi biçiminde ortaya çıkan bu politika, ekonomik yönden dezavantajlı durumda olanların, iddia edildiği gibi kendi ayakları üzerinde durmalarını sağlayamamış, aksine sınıfsal eşitsizlikleri derinleştirmiştir (Kymlicka ve Norman, 2008: 191). Bu durum, küreselleşmenin ekonomik boyutunun, ekonomik yönden dezavantajlı durumdaki toplumsal gruplara yönelik politikaları ile kültürel yönden dezavantajlı gruplara yani farklılıklarını kamusal alana taşıyamayan/taşıması engellenen gruplara yönelik politikaları arasında bir çelişkinin ortaya çıktığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak kültürel hakların ve kimlik politikalarının küreselleşme süreciyle birlikte desteklenmesinin, bir yanıyla özgürleşimci bir potansiyel taşıdığı, diğer yanıyla da sözünü ettiğimiz ekonomik eşitsizlikleri örtmeye çalışan bir "maske" işlevi gördüğü de söylenebilir. Dolayısıyla ilk bakışta çelişki gibi duran iki tür politika arasındaki ilişki, bir açıdan "tamamlayıcılık" ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, sınıf politikasının etkisini azaltmak üzere kimlik politikasının desteklenmesi olarak nitelendirilebilir. Küreselleşmeyle birlikte kimlik politikalarının desteklenmesinin bir başka boyutu ise sermayenin, malların küresel düzeydeki hareketliliğinin önünde engel oluşturan ulus-devletlerin gücünü azaltma çabasıdır. Zira küreselleşme, ulus-devletler içindeki dinsel, etnik, dilsel vb. farklılıkların desteklenmesi yoluyla ulus-devletin empoze ettiği ulusal kimliği aşındırarak ulus-devletin egemenlik gücünü ve alanını da zayıflatmaya yönelmektedir. Nitekim Sovyet Bloku'nun yıkılmasının ardından Balkanlar'da yaşanan politik gelişmeler, bu durumun en iyi bilinen örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yugoslavya'nın, milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte 1991-1992 yılları arasında parçalanması ve etnik unsurlar arasındaki kanlı savaşlar, kimlik politikasının keskinleştirilmesinin ölümcül sonuçları olarak akılda tutulmalıdır.

artması, Doğu Avrupa'daki toplumsal hareketlerin demokratik politik talepler ve sivil özgürlükler etrafındaki devrimci dönüşümleri harekete geçirmesi, refah devletinin çözülüşü, Batı Avrupa ve ABD'de yurttaşlıkta cisimleşen resmî eşitliğin şimdi piyasa kapitalizminin bir bedeli olarak kabul edilen ekonomik eşitsizlikleri kısmen telafi etmeye, iyileştirmeye devam edip edemeyeceği sorusunun önem kazanması (Somers, 1993: 587; Kymlicka ve Norman, 2008: 185). Bu siyasal olay ve eğilimlerin birçoğunun belirleyeni olan küreselleşme, ulus-devletlerin gücünü azaltarak ulus-devlete bağlılık ve/veya üyelik temelinde tanımlanan modern yurttaşlık tanımının gözden geçirilmesine ve ulus ile yurttaşlık arasındaki bağın koparılmasına ilişkin tartışmaların yükselmesine neden olmuştur (Kadıoğlu, 2002; Urry, 1999).

Ulus-devletler, yurttaşlık ile ulus arasında bağ kurarlar. Bu bağ, temelde iki biçim almıştır. Modern yurttaşlık kavrayışını beraberinde getiren ulus-devlet modellerine bakıldığında, karşımıza Fransız ve Alman değişkeleri çıkmaktadır. Fransa'da ulus, devletin kurumsal ve teritoryal çerçevesiyle ilişkili olarak kavranmış; ortak kültürün değil, siyasal birliğin ulusu oluşturduğu düşünülmüştür. Fransız ulus anlayışı *evrenselci, akılcı* ve *devlet merkezci* olmuştur. Alman ulus anlayışı ise bunun tam karşıtı olarak *tikelci, organik, farklılaşmacı* ve *Volk* merkezlidir. Bunun nedeni Almanya'da ulus fikrinin, ulus-devletten önce ortaya çıkarak gelişmesidir. Dolayısıyla Alman ulus fikri, siyasal bir nitelik taşımamış ve soyut yurttaşlık kavrayışıyla ilişkili olmamıştır. Bu anlayış doğrultusunda ulusun, etno-kültürel birlikle oluştuğu ve siyasal birlikle ifadesini bulduğu düşünülmüştür (Brubaker, 2008: 67).

Yurttaşlık ile ulus arasında kurulan bağ, ulusa üye olmanın, yurttaşlığın uygulamaya geçirilmesinin yeterli olmasa da gerekli bir koşulu olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir (Leca, 1992: 60). Daha açık bir anlatımla modern yurttaşlık, ulus-devlete üyelik anlamına gelmektedir. Yurttaşlığın, ulus-devlete üyelik zemininde tanımlanması, yurttaşlık kavramının, ulusu belirleyen "da-

yanışma", "ortak kültür", "ulusal bilinç" vb. unsurlar tarafından sınırlanmasını getirmiştir (İçduygu vd., 1999: 190). Zaten ulus kavramının kendisi, sosyal çeşitlilikten birlik ve bütünlük imgesi yaratmayı hedefleyen bir simgeleştirme işlemiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla da ulusun, kendisini oluşturan unsurlardan farklı olarak bölünmez niteliği ve ortak iradesiyle anlam kazanan bir özgül şahsiyete sahip olması beklenmiştir (Üstel, 1999: 54). Ulus üyeliği ile yurttaşlığın birbirine bağlanması, Brubaker'a göre modern yurttaşlığı belirleyen bir özellik olarak *millilik* ile ifadesini bulur. *Millilik*, bir siyasal topluluğun aynı zamanda kültür, dil, âdetler ve karakter bakımından türdeş özellikler göstermesi gerekliliğine işaret etmektedir. Bir ulus-devlet, ancak bu sayede bir ulusun meşru temsilcisi ve gerçek ifadesi olabilir. Bu norm, doğrudan Fransız Devrimi'nden değil, bu devrimin harekete geçirdiği 19. yüzyıl milliyetçi hareketlerinden türemiştir (Brubaker, 2008: 58-59). Bu bağlamda modern yurttaşlık, farklılıkları silen bir kategori olarak iş görür. Farklılıkları ortadan kaldırmasında ise yine Brubaker'in işaret ettiği *eşitlikçilik* devreye girer. *Eşitlikçilik*, bir tek tam üyelik statüsünün olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu norma göre her yurttaşın eşitliği söz konusudur; bazı yurttaşların, diğerlerinden farklılaşması yurttaşlık kavramıyla çelişki oluşturur (Brubaker, 2008: 57).[111]

111 Brubaker'ın sözünü ettiği diğer dört ideal norm ise *kutsallık, demokratiklik, teklik* ve *sosyal açıdan önemli olmak*tır. *Kutsallık*, yurttaşların devlet için fedakârlıkta bulunmalarını, bir başka deyişle etimolojik olarak "kutsal eylemler" ifa etmelerine işaret eder. Kişisel yarar sağlama adına gerçekleştirilen eylemler söz konusu olamaz. Üyeliğin *demokratik* olmasına ilişkin norm ise yurttaşlığın açık olması gerekliliğini ifade eder. Üye olmayan uzun süreli sakinlerden oluşan bir nüfus, demokratik üyelik anlayışını ihlal edeceğinden devlet, üye olmayan sakinlerin üye olmaları için bazı araçlar sunmalıdır. *Teklik* ise her yurttaşın yalnızca bir devlete üye olması gerektiğine ilişkindir. Bir başka deyişle yurttaşlık, kapsamlı ve karşılıklı olarak dışlayıcı olmalıdır. Son olarak *sosyal olarak önemli olma* normu ise yurttaşlığın önemli ayrıcalıklar getirmesi, kutsallaştırılmış ödevlerin yanı sıra üyeleri, üye olmayanlardan açıkça ayıran bir statü tanımlamasını ifade etmektedir (Brubaker, 2008: 58-60).

Yurttaşların eşitliği, aralarındaki farklılıkları aynılığa indirgeyen bir işlev görmüştür. Bu nokta, ulus-devlet temelinde tanımlanan yurttaşlık ile liberalizmi birbirine bağlar. Ulus-devletin üyeleri olarak yurttaşların eşitliği, liberal devletin tüm yurttaşlarına eşit mesafede davranması gerekliliğine ilişkin ilkesiyle uyumludur. Amy Gutmann'ın belirttiği gibi liberalizme göre yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü sağlayan unsur, kamu dünyasının yansızlığıdır. Bu görüş uyarınca yurttaşların özgürlüğü ve eşitliği, kültürel kimlikler değil; gelir, sağlık, eğitim, din ve vicdan özgürlüğü, konuşma, basın ve örgütlenme özgürlüğü, işlemlerde eşitlik, oy verme hakkı, kamu görevlerine atanabilme hakkı gibi evrensel gereksinimlere yani ortak niteliklere gönderme yapar (Gutmann, 2005: 24). Bu nedenle de devletin, yurttaşlarına eşit mesafede davranabilmesi için yurttaşların, kimliklerini sivil toplum alanında bırakmaları gerekmektedir. Liberal eşitlik anlayışının, kimlikleri sivil toplum alanında bıraktırması, liberalizmin homojenleştirici etkisi olarak değerlendirilmektedir (Phillips, 1999). Aslında liberal-bireyci yurttaşlık anlayışının, bireyi topluma öncelemesi ve bu bağlamda bireyi bir ortak iyi doğrultusunda hareketlendirmemiş olması, farklılıkların, kuramsal olarak bir ortak iyide eritilmesinin önünde engel oluşturur. Ancak burada sözü edilen ve garantilenen farklılıklar, bireysel farklılıklar olmanın ötesine geçememektedir.

Yasalar önündeki eşitliğin fiilî eşitliğe yol açmadığı, tersine eşitsizlik üreterek baskın kültür dışındaki yaşam biçimlerinin, kültürlerin özel alana itilmesine ya da ulusal kimlik içinde eritilmesine neden olduğu savı, yurttaşlığa ilişkin tartışmaları hareketlendirmiştir. "Farklılıklara saygı" ve "farklılıkların tanınması" ekseninde ortaya çıkan kimlik temelli toplumsal hareketler, T. H. Marshall'ın sınıflandırmasıyla sivil, siyasal ve sosyal haklar[112]

112 T. H. Marshall, İngiltere örneğinden yola çıkarak geliştirdiği yurttaşlık kuramında, yurttaşlığın sivil, siyasal ve sosyal boyutlardaki gelişimini ortaya koymaktadır. Marshall'a göre 18. yüzyıl, bireylerin hukuksal statüsünü ve

olarak beliren modern yurttaşlık haklarının ötesinde yurttaşlık kavramına yeni hakların dâhil edilmesi yönünde talepte bulunmaktadırlar (Marshall, 2006). Bu taleplerin karşılanması bağlamında "diyasporik yurttaşlık", "ekolojik yurttaşlık", "çok kültürlü yurttaşlık", "farklılaşmış yurttaşlık", "kozmopolitan yurttaşlık", "anayasal vatanseverlik", "radikal demokratik yurttaşlık" gibi yeni yurttaşlık kavramlaştırmaları tartışılmaktadır (Işın ve Turner, 2002: 2). Yurttaşlığa ilişkin bu kavramlaştırmalar, günümüzde yurttaş kavram ve statüsünün artık kendinde bir değer ifade etmediğini, yurttaşın ancak çeşitli sıfatlarla güçlendirildiğinde bir anlam kazandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır (Üstel, 1999: 146–147).

b- Kamusal Alan Modellerinde Kimlik ve Farklılık Talepleri

Yaşamın bir kamusal, bir de özel yanı olduğuna ilişkin düşüncenin kökleri, Antik Yunan ve Roma'ya uzanmakla beraber[113] ka-

sivil haklarını temel alan önemli bir sivil haklar gelişimine tanıklık etmiştir. Bu haklar; bireysel özgürlük, konuşma özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü ve adalet hakkı gibi hak ver özgürlüklere ilişkindir. Kuramının ikinci boyutunu oluşturan siyasal haklar ise 19. yüzyılda siyasal eşitlik için işçi sınıfının verdiği mücadelenin bir sonucu olarak gelişmiştir. Siyasal haklar; seçme ve seçilme hakkı ile örgütlenme haklarını içermektedir. Marshall'ın kuramının üçüncü boyutunu oluşturan ve 20. yüzyılda genişleyen sosyal haklar ise ekonomik refah ve sosyal güvenlik gibi haklara sahip olmaktan, çağdaş bir birey gibi yaşayabilmek hakkına dek uzanan bir haklar dizinidir. Eğitim hakkı ve sosyal hizmetler, bu çerçeve içinde yer alır (Marshall, 2006: 6-7).

113 Antik Yunan'da özgür yurttaşların ortak kullandığı *polis (koine)*, tek tek kişilere ait olan *oikos*'tan (özel alan) kesin bir biçimde ayrılmıştır. Yurttaş olabilmenin koşulunun özgür, servet sahibi ve erkek olmaya bağlanması nedeniyle *polis*, özgür erkeklerin alanıyken *oikos*; kadınların, çocukların, yabancıların ve kölelerin alanı olarak karşımıza çıkar. Bir özgürlük ve istikrar alanı olarak *polis* ya da kamusal alan, özel alan karşısında mutlak bir önceliğe sahiptir. Zorunlulukların alanı olarak görülen özel alan ise hayatın yeniden üretimine dair etkinliklerin, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölümün, utançla saklananların, eşitsizlerin ve özgür olmayanların alanıdır (Habermas, 2000: 60). Dolayısıyla Antik Yunan'da özel alan ya

musal ve özel kavramları, bugünkü anlamlarını modernlikle birlikte[114] kazanmışlardır. Kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişki,

da hane, özgür erkek (yurttaş) için kamusal alana katılıma hak kazandıran bir alan olmaktan öteye gidemez (Alankuş-Kural, 1995: 16). Kamusal alan ise doğrudan demokrasi uygulamaları nedeniyle siyasal olana eşitlenmiştir. Habermas'ın belirttiği üzere mekânsal olarak bağlanmayan kamusal yaşam, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçimine bürünebilen müzakerelerde oluşabileceği gibi savaş gibi ortak eylemde de oluşabilir. En önemli özelliği *aleniyet* olan kamusal alan, meselelerin yurttaşlar tarafından tartışılmasına olanak sağlar, böylece eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar (Habermas, 2000: 60). Yaşamın kamusal ve özel boyutlarının ayrılması, Roma'da da karşımıza çıkar. Antik Yunan'da *polis (koine)* ve *oikos* ya da hane arasındaki karşıtlık, Roma'da *res publica* (kamu) ile *res priuata* (özel) biçimine bürünmüştür. Roma'da *res publica* "Roma yurttaşlarının ortak malı", "Romalılar arasındaki iktidar ilişkisinin statükosu", "Romalıları ilgilendiren ortak meseleler" ve "Romalıların ortak faydası" gibi çeşitli anlamlara sahipti. Ancak bütün bu anlamların kesiştiği nokta, ortaklaşalığa yapılan vurgudur (Geuss, 2007: 51). Romalılar, *res publica*'nın işleriyle ilgilenmek üzere kamusal otoriteyle donanmış ve ortak faydayı gözetmesi beklenen kamu görevlilerine, *magistratus* adını vermekteydi ve *res priuata* sözcüğü de *magistratus* olmayan biçiminde tanımlanmaktaydı: "Bütün olarak halka ait olmaktan çok, magistratus olmayan bir bireye ait olan mal mülk", "bütün olarak halkı değil, yalnızca magistratus olmayan bireyi ilgilendiren mesele", "bütün olarak halkın değil, *magistratus* olmayan bir bireyin yararı" (Geuss, 2007: 57). Kamusal ve özel arasındaki ayrımın, ortaklık vurgusunun olup olmamasına bağlı olarak kurulması, Roma'da da kamusal olanı yani *res publica*'yı tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi özel karşısında üstün kılmaktaydı. Zira Arendt'in ifade ettiği gibi özel alan, *res publica*'nın işlerinden arta kalan zamanlarda, tabii ki servet sahibi ve erkek Romalıların, başlarını dinlendirdikleri geçici bir sığınak olarak görülmüştür (Arendt, 2003). Bu bağlamda gerek Antik Yunan'da gerekse Roma'da, zorunlulukların alanı olma ve mahrumiyet ifade etme açısından özel alan, kamusal karşısında daha aşağı bir konuma sahipti.

114 Modernliğin ortaya çıkışına dek kamusal ve özel kavramlarının tarihine bakıldığında şu temel noktalardan söz etmek gerekmektedir: Feodal dönemle birlikte dönemin ekonomik ve siyasi örgütlenmesine bağlı olarak Antik Yunan ve Roma'dakine benzer bir kamusal-özel karşıtlığı ortadan kalkmıştır (Habermas, 2000: 62). Toprak mülkiyeti esasına göre biçimlenen feodal beylikler, ev ve işlik arasındaki ayrımı yok etmiş, senyörün topraklarında yaşayanlar için hem özel yaşam/mahremiyet alanı hem de kamusal yaşam ortadan kalkmıştır (Alankuş-Kural, 1995: 19-20). Yine de dilde *pri-*

vatus ve *publicus* sözcüklerine karşılık gelen "*gemeinlich*" (cemaate ilişkin) ile "*sunderlich*" (ayrı, özel) ve "*common*" (umumi) ile "*particular*" (özel) sözcükleri kullanılmıştır (Habermas, 2000: 63). Kamusal ve özel kavramlarının karşıtlığı ortadan kalkmakla birlikte, Habermas'a göre feodal dönemde kamusallık farklı bir anlama bürünmüş; katılımcı kamu, yerini temsilî kamuya bırakmıştır. Feodal dönemde temsilî kamu, kendisini bir toplumsal alan, bir kamu alanı olarak değil, bir statü belirtisi olarak koyar. Bu temsiliyet ise halk adına değil, halkın önünde yöneticilerin kendi egemenliklerini ve bunun simgelerini (armalar, silahlar, kılık kıyafet, jestler vb.) sergilemesi anlamına gelir (Habermas, 2000: 64-66). Dönemin bir diğer iktidar kaynağı olan Kilise için de temsiliyet, benzer bir anlam ifade eder. Kilise ritüellerinde, takdis ve ayinlerde, dinî geçitlerde temsilî kamu varlığını bugüne kadar sürdürmüştür (Habermas, 2000: 67).

Batı Avrupa'da 12. ve 13. yüzyıllardan itibaren ticaretin canlanması ve buna bağlı olarak burjuvazinin çekirdeğini oluşturan bir tüccar sınıfının doğuşu, feodalitenin siyasal ve ekonomik örgütlenmesini zaman içinde yıkıma uğratmıştır. Feodalitenin temelini oluşturan ve kendi kendilerine yeten/kendi içlerine kapalı feodal beylikler, ticaretin ve zanaatın gelişimi ve ticaret sermayesinin sanayi sermayesine dönüşümüyle birlikte ortaya çıkan burjuvazinin gereksinimlerine yanıt veremez hale gelmiştir. Zira feodal kendine yeterliliğin ortadan kalkması, bölgelerarası ekonomik ilişkiler ve karşılıklı ekonomik gereksinim, çapı genişleyen bir ekonomik bütünleşmeye yol açmıştır. Ekonomik bütünleşmeye karşın siyasal birimlerin, feodal üretim tarzının gerekliliklerine uygun küçük siyasal birimler olması, yeni üretici güçlerin gelişmesinin önünde engel olmuştur. Bu nedenle de ekonomik bütünleşme, daha geniş çaplı bir siyasal bütünleşmeyi beraberinde getirmiştir. 16. ve 17. yüzyıllarda burjuvazi, yeni üretici güçlerin gelişmesine engel olan feodal birimlerin ortadan kaldırılmasını ve ekonomik ilişkilerin gerçekleştirildiği topraklar üzerinde tek bir siyasî birimin ve buna bağlı olarak ortak hukuksal düzenlemelerin hayata geçirilmesini amaçlamış ve bu doğrultuda mutlak monarşileri desteklemiştir. Ancak zaman içinde ekonomik açıdan iyice güçlenen burjuvazi, mutlak monarşileri kendi gelişimlerine ayak bağı olarak görmeye başlamış, siyasal iktidarı ele geçirmek üzere harekete geçmiş ve 18. yüzyıldan itibaren, mutlak monarşiyi sınırlamaya yönelmiştir (Şenel, 1997: 282-285). Bu süreç, feodalitenin temsilî kamusunun dönüşümünde de önemli rol oynamıştır. İlk olarak ticaretin canlanması, ev ve işliği birbirinden ayırmış, ekonomik etkinlik ev içi alandan ayrılmış ve ev içi, mahremiyetin alanı haline gelmiştir. İkinci bir adımda özel alan, kendisini kamusal/siyasal alandan koparmıştır. Öte yandan Kilise ile dünyevî iktidar arasındaki mücadele, Kilise'nin siyasal/kamusal alandan çekilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece din, siyasal/kamusal

her birinin ötekinin varlığını gerektirmesi açısından karşılıklı bir ön gerektirme ilişkisi, aynı zamanda her bir alandaki özelliklerin tam da öbürü tarafından dışlanan özellikler olması bakımından bir karşıtlık ilişkisidir (Poole, 1993: 74).

Kamusal alan kavramı farklı düşünürlerce çeşitli biçimlerde sınıflandırılmasına rağmen[115] burada, Seyla Benhabib'in sınıflandır-

alandan koparak özel yaşam alanına itilmiştir. Üçüncü adımda, burjuvazinin mutlak monarşileri desteklemesi sürecinde "temsiliyet", kralın hükmî şahsiyetinden devletin hükmî şahsiyetine geçmiştir. Bu çerçevede siyasal ile kamusal olanın birliği devam etmekle birlikte birliğin öznesi değişmiş, yönetilenler için hukuk kurallarının varlığından söz edilir hale gelmiştir. Son olarak ise 18. yüzyılın başlarından itibaren, ulus-devletlerin kurulma sürecinde soylularla ittifak kuran burjuvazinin, ittifaktan çekilerek iktidar olmak istemesi ise kamusal ve siyasalın birbirinden ayrışmasına yol açmıştır (Alankuş-Kural, 1995: 29-30). Bu bağlamda burjuva toplumunda kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrım, daha farklı bir bölünmeye işaret etmeye başlamıştır. Modern şehirde kamu, devlet iktidarının dışında oluşmuş bir alanı tarif eder hale gelmiş, kamusal-özel ayrımına anlam veren de kamunun bu yeni anlamı olmuştur. Kamusal alanın kendisini devletten ayırmasına paralel olarak, kamusal alana mesafesiyle tanımlanan bir özel alan oluşmuştur. Bu süreç, tüketim alanının üretimden, boş zamanın işten, evin işyerinden ve yatak odasının evin diğer odalarından ayrılmasıyla sonuçlanmıştır (Gürbilek, 1993: 57-58).

115 Jeff Weintraub, dörtlü bir ayrım yapmaktadır: 1) Liberal-ekonomist modelde, kamusal ile özel arasındaki ayrım, öncelikli olarak devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında kurulur. 2) Cumhuriyetçi erdem modelinde kamusal alan, politik toplum ve vatandaşlık alanında görülür; bunlar, analitik olarak hem pazardan hem de devlet idaresinden ayrıdır. 3) Aries'in çalışmalarında (ve diğer benzer sosyal tarih ve antropoloji çalışmalarında) örneklenen yaklaşımda kamusal alan, bir akışkanlık ve çok biçimli sosyallik alanı olarak görülür ve bunu mümkün kılan kültürel ve dramatik kurallar/gelenekler analiz edilir. 4) Feminist analizin çeşitli kollarında önemli hale gelen eğilim ise kamusal ve özel arasındaki ayrımı, aile ve daha geniş ekonomik ve politik düzen arasındaki ayrım temelinde kavramaktadır (Weintraub, 1997: 7). Alan Wolfe ise kamusal ve özel karşıtlığına dayalı ayrımın eksik olduğunu ileri sürmekte ve üçlü bir ayrım önermektedir: Özel, kamusal (*public*) ve kamular (*publics*). Wolfe'un kavramlaştırmasında özel, bireysel özgürlük ya da kişisel çıkarlarımızı maksimize edip etmediğimize karar verdiğimiz bir alana işaret ederken kamusal, toplumdaki herkese eşit olarak uygulanacak kararların alındığı alanları kapsar. Kamular ise aile ve

ması, kimlik ve farklılık sorunu bağlamında temel alınmıştır. Benhabib, üçlü bir ayrıma gitmektedir: *Cumhuriyetçi erdem* ya da *yurttaşlık erdemi* geleneğinin paylaştığı ve temel gönderim noktasının Hannah Arendt'in düşüncesi olduğu *tartışmacı* (agonistic) kamusal alan; liberal gelenek tarafından ve özellikle de Kant'tan itibaren "adil ve istikrarlı kamu düzeni"ni politik düşüncenin merkezi haline getiren liberaller tarafından geliştirilen *yasalcı* (legalistic) kamusal alan ve Jürgen Habermas'ın çalışmalarında üstü kapalı olarak sunulan *söylemsel* kamusal alan (Benhabib, 1999a: 123).

Arendt'in yaklaşımında "kamu" terimi, birbiriyle bağlantılı iki görüngüye işaret etmektedir: İlk olarak terim, "kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirdir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir" (Arendt, 2003: 92). Bu bağlamda Arendt için kamusal alanın, "görünürlüğün alanı" olduğu söylenebilir. İkinci olarak terim, "içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder" (Arendt, 2003: 95). Bu dünya, yeryüzü ya da doğadan farklı olarak, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle ilintilidir.[116] Arendt için kamunun ikinci görüngüsü olarak dünya,

akrabalık bağlarını, dernekleri, etnik ve ırkçı grupları, dilsel toplulukları ve diğer benzer çıkar, inanç ve kimlik topluluklarını kapsar. Kamular, hem kolektif hem de özel bir nitelik taşır. Kolektif olmalarının nedeni, kamuların ortak normlar tarafından yönetilmesi, üyelerine yaptırım uygulayabilmeleri ve bireysel tercihler pahasına varlıklarını devam ettirmelerinden kaynaklanır. Özel olmalarının ardında yatan gerekçe ise devletin müdahalesine karşı üyelerini koruyabilmeleri, özgül ihtiyaçları ifade etmelerine olanak sağlamalarıdır (Wolfe, 1997: 196-197).

116 Arendt'in sözünü ettiği dünya ile yeryüzü, insanî çevrenin iki farklı kısmını temsil etmeleri bakımından birbirinden farklılaşır. Doğal çevre anlamına gelen yeryüzü, verili ve kaçınılmazdır. Fiziksel çevre yani doğa ve bedenlerimizin faaliyetleri, yeryüzüne aittir. Vahşi hayvanlar ve ilkel insanlar için bunlar, tüm çevreyi oluşturur. İnsanlar uygarlaştıkça, türlerinin devamı için çalışmalarının yanı sıra, kendileri ile yeryüzü arasında duran ve ölümlü insanı doğadan koruyan bir dünya yaratmak üzere kapasitelerini kullanırlar. Bu, uygarlık dünyasıdır; binalar ile makineler, sanat eserleri ile devletler

insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır (Arendt, 2003: 95-96). Arendt'in "görünürlüğün ve bir aradalığın, ortaklaşa söz ve eylemin alanı" olarak kavramsallaştırdığı kamusal alan, yurttaşların konuşma ve ikna aracılığıyla etkileşime girdiği, kendi biricik kimliklerini dışa vurduğu, kolektif müzakere yoluyla kamuyu ilgilendiren sorunlarda karar aldığı bir alenileşme alanına işaret eder (D'Entreves, 1992: 68). Arendt'in yaklaşımında, Antik Yunan'daki *polis* ve hane ayrımına denk düşen kamusal alan-özel alan ayrımı, modern çağın başına dek sürmüş ancak Arendt'in, "toplumsalın yükselişi" olarak nitelendirdiği durumla birlikte, yani "toplumun hanenin ücralığından çıkarak kamu alanının parlak ışıkları altına yükselişi"yle kamusal alan ve özel alan arasındaki sınır çizgisi bulanıklaşmış,[117] ayrıca

gibi kalıcı kurumlardan oluşur. Bu insan eseri dünyanın en önemli özelliği, göreli sürekliliğidir (Canovan, 1994: 181).

117 Kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırın kesin biçimde çizilmesi gerektiğini savunan Arendt'in yaklaşımında kamusal alanın, özel alan karşısında üstünlüğü vardır. Zira Arendt "özel" terimini, kökenindeki mahrum kılıcılık/yoksunluk anlamından hareketle kullanmaktadır. Buna göre "Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek, hakiki bir insanî yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir her şeyden önce; başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı 'nesnel' bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir" (Arendt, 2003: 104). Arendt'e göre Antik Yunan'da biçimlendiği haliyle özel alan yani hane ve ailenin alanı, yaşamın idamesiyle ilgili etkinliklerin alanıdır; tarihsel olarak da kent devleti ile kamusal alan, özel alanın pahasına ortaya çıkmıştır (Arendt, 2003: 65-66, 67). Hanedeki doğal topluluk, zorunluluğun eseridir; buna karşılık *polis* ise özgürlük sahasıdır. *Polis*in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktır (Arendt, 2003: 68). Arendt'e göre özgür olmak, "ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demekti; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi" (Arendt, 2003: 70). Ne yönetmek ne de yönetilmek, aynı zamanda *polis*teki eşitlik anlayışını da ortaya koymaktadır. Zira buradaki eşitliğin, evrensel doğal haklarla ya da refah, beceri ve yetenekteki eşitlikle ilgisi yoktur. *Polis*teki eşitlik, daha çok bir statü eşitliği anlamına gelir. Buna karşılık hane ise hâkimiyet ve güçle yönetilmesi bakımından eşitsizliğin alanıdır (Pitkin, 1981: 331). *Polis* ve hanenin ya da kamusal alan

bu iki terimin anlamını ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı anlamı da adeta bütün kabul edilebilirlik sınırlarının ötesinde değişmiştir (D'Entreves, 1992: 77). Düşünüre göre ne kamusal ne de özel olan bu yeni alan, yani toplumsal, antik dünyada özel alana ait olan ekonomi, üretim ve zorunluluklarla ilgilidir. Aslında özel alana ait meselelerin kamusallaşması anlamına gelen toplumsalın yükselişi, Arendt'e göre kamusal alanın ihlal ve işgaline yol açmıştır. Bunun sonucunda ise kamusal alan, *gerçek* işlevinden yani kamuyu ilgilendiren meselelerin müzakere edildiği bir alenileşme alanı olmaktan uzaklaşmıştır.[118]

ve özel alanın bu niteliklerinin korunması, Arendt için oldukça önemlidir. Ancak bu sayededir ki kamusal alan, bir siyasal katılım alanı haline gelebilir. Arendt için önemli olan nokta, kamusal alanın, özel alan karşısında korunmasıdır. Zira insanlar, ortak hedefler için bir araya gelerek, politikayla uğraşmayı başkalarına bırakmayarak yurttaşlık kimliği içerisinde direnebilirler (Alankuş-Kural, 1995: 35). Arendt'in tercihini kamusal alan lehine yapmış olmasının, yaşadığı siyasal ve toplumsal bağlamla sıkı bir ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Düşüncesindeki güçlü kamu vurgusu, Canovan'ın belirttiği gibi Nazizm'i anlamada ve karşı koymada başarısız olan Alman deneyimiyle ilgilidir (Canovan, 1994: 182).

118 Arendt'in kamusal alan kavrayışının temeline Antik Yunan *polis*ini yerleştirmesi, çoğunlukla onun nostaljik bir düşünür olarak sunulmasına neden olmaktadır. Ancak Benhabib'e göre Arendt'i nostaljik bir düşünür olarak okumak yanıltıcıdır. Benhabib, Arendt'in çalışmasında politikanın modernlik koşulları altındaki çıkmazlarının ve kaderinin analizine yer verdiği kadar, kamusal alanın modernlikle çöküşüne de o kadar yer verdiğini belirtir. Bu bağlamda, Arendt'in "toplumsalın yükselişi" ile birlikte kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına ve kamusal alanın gözden kaybolmasına ilişkin açıklaması, bir *Verfallsgeschicte* (bir çöküş tarihi) olarak yorumlanamaz. Benhabib'e göre buradaki kilit nokta, Arendt'teki Benjamin etkisidir. Politik düşünceyi "öykü anlatma" olarak kavrayan metodoloji uyarınca Arendt'in, kamusal alanın dönüşümüne ilişkin anlattığı "öykü" bir "düşünce alıştırması"dır. Bu tür düşünce alıştırmaları, çökelmiş ve gizli anlam katmanlarıyla geçmişteki tecrübelerin "incileri"ni bulup diriltmek için tarihin yıkıntıları arasında kazıya girişir. Bu bağlamda düşünürün, kamusal alanın çöküşüne dair açıklaması, dilin katmanlarında çökelmiş bir insanlık tarihi i düşünme girişimi olarak görülebilir (Benhabib, 1999a: 126-127).

Siyasetin suniliğini vurgulayan Arendt için siyaset, birtakım doğal eğilimler sonucunda ya da insanın doğasına içkin vasıfların gerçekleşmesiyle ortaya çıkmaz. Bu bağlamda yurttaşlar arasında siyasî eşitlik ilkesinin, siyasî alanın oluşumundan önce gelen bir doğal durumun sonucu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Arendt'e göre siyasî eşitlik, ne doğal bir insanî vasıftır ne de bir doğal haklar teorisinden türer. Siyasî eşitlik, bireylerin kamusal alana girdikten sonra elde ettiği bir sunî vasıftır. Yine siyasetin suniliğine ilişkin vurgusunun bir başka sonucu, onun siyasî topluluğun temeli olarak *volk*'a yani halka ve etnik kimliğe yapılan başvuruları reddetmesidir. Arendt, insanın etnik, dinsel ya da ırksal kimliklerinin yurttaş kimliğiyle hiçbir ilgisi olmadığını, hiçbir zaman bu tür kimliklerin siyasî topluluğa üyeliğin temeli olarak alınmaması gerektiğini ileri sürmektedir (D'Entreves, 1992: 70). Bu bağlamda Arendt'in tasavvuru içinde, yurttaşlık vasfının kamusal alanda elde edildiği ve yurttaşlık ile diğer kimlikler arasında kesin bir ayrım yapıldığı söylenebilir. Dolayısıyla etnik, dinsel, ırksal kimlikler, Arendt için özel alana ait olan ve bu nedenle de kamusallaşmaması gereken kimliklerdir.

Arendt'te kamusal alan, aynı zamanda, farklılıkların ortaya çıkmasını sağlayan bir yerdir. Onun için farklılık, gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan insanî çoğulluğun niteliklerinden biridir.[119] Düşünüre göre insanlar, birbirlerinden kim oldukları bakımından farklı olmasalardı, kendilerini anlaşılır kılmak üzere ne konuşmaya ne de eyleme ihtiyaç duyarlardı (Arendt,

119 Farklılığa vurgu yapan Arendt, ötekilik ile farklılığın aynı anlama gelmediğinin altını çizmektedir. Düşünüre göre ötekilik, çoğulluğun önemli bir veçhesini oluşturur. Ötekilik, yalnızca inorganik nesnelerin saltık çokluğunda bulunur; buna karşın organik yaşam, aynı türün mensupları arasında bile zaten çeşitlilik ve farklılık gösterir. Ama bu farklılığı ifade edebilecek ve kendi farklılığını ortaya koyacak olan yalnızca insandır. İnsanın, olan her şeyle, paylaştığı ötekilikle, sadece canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve bu benzersiz varlıkların çoğulluğu, paradoksal olarak insanî çoğulluğu meydana getirir (Arendt: 2003: 258-259).

2003: 258). İnsanların farklılıklarını, konuşma ve eylem aracılığıyla ortaya koyduklarını ifade eden Arendt'e göre kamusal ve politik özneler olarak paylaştığımız ortak dünya, yalnızca etkileşimlerimizde sergilediğimiz farklılıkların sonucu olarak vardır (Berktay, 2002b: 91). Bu nedenle Arendt, ortaklığa, ancak daha fazla farklılık yaratarak ve farklılığı vurgulayarak ulaşılabileceğini ifade etmektedir: "Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır." Bu ifadeyle Arendt, herhangi bir şeyin var olabilmesi için çoğulluğun temel unsuru olan aktör-izleyicinin varlığının gerekliliğinin altını çizmektedir (Berktay, 2002b: 91). Ancak Arendt'in sözünü ettiği çoğulluk anlayışının, farklılıkların ortaya çıkmasını sağlayıp sağlamadığı tartışma konusudur. Burada tartışma konusunu oluşturan unsur, bu anlayışın ne tür farklılıklara kamusal alanda yer açtığıdır. Seyla Benhabib, Arendt'in kavrayışının yeni toplumsal hareketlerinin politik deneyimlerini kavramsallaştırmak açısından önemli olduğuna dikkat çekerken Nancy Fraser, Arendt'in farklılık anlayışının yalnızca bireysel boyutla sınırlı kaldığını, buna karşılık grup tahakkümünü göz ardı ettiğini ifade etmektedir (akt. Berktay, 2002b: 91).

Benhabib'in sınıflandırmasında yer alan ikinci model olan liberal geleneğin kamusal alan modelinin temelleri, John Locke, John Stuart Mill, von Humboldt ve Benjamin Constant'ta bulunabilir.[120] Bu liberal gelenek, günümüzde kimi değişikliklere uğra-

120 Avrupa liberalizminin kurucularından Benjamin Constant, modern toplumun üyelerinin "özel varoluş"u ile "kamusal varoluş"u arasında keskin bir ayrım yapmış; ilkini aile, yakın dost çevresi, bireysel üretim ve tüketim alanları ve bireysel inançlar/tercihler dünyasıyla tanımlarken ikincisi siyaset dünyasındaki faaliyetleri tanımlamada kullanmıştır. Constant'ın düşüncesinde bu bölünme, modern dünyada siyaseti anlayabilmenin önkoşulu olarak yer bulmuştur. Liberalizmin kurucularından olduğu varsayılan von Humboldt ise insan için en iyi olanın bireyin kendini geliştirmesi olduğunu, bireyin kendini gerçekleştirmesi için yalnızca bir araç olan devletin ise bireyin refahını sağlamak adına herhangi bir girişimde bulunmaması gerektiğini savunur. Ona göre devlet, faaliyetlerini güvenliği sağlamakla sınırlamalı, mensuplarının özel hayatlarını kendi seçtikleri biçimde ya

mış olmakla birlikte temel niteliklerini sürdürmektedir.[121] Burada, Benhabib'i izleyerek çağdaş liberalizmin önemli temsilcilerinden Bruce Ackerman ve John Rawls üzerinde durulacaktır. Ackerman, yalnızca aynı iyi anlayışını paylaşmadıklarını bildiğimiz farklı aslî grupların bir arada var olma sorununu akla yatkın bir tarzda nasıl çözüme kavuşturabileceklerini sorgulamaktadır. Ackerman, liberal bir devletteki yurttaşlara, kendilerinin aslî gruplarının mensupları olmayan ötekilerle kendi iyi anlayışları konusunda süregiden bir diyaloga katılmaya gönüllü olmaları gerektiğini söyleyen bir Üstün Pragmatik Buyruk'un (ÜPB) rehberlik etmesi gerektiğine inanır. ÜPB'yi haklılaştırmak üzere "söyleşisel kısıtlanım" kavramına yaslanır. Söyleşisel kısıtlanım, ahlâkî doğrular hakkında bir anlaşmazlık olması durumunda yapılması gerekenin, bu anlaşmazlık hakkında hiçbir şey söylememek olduğunu ifade eder

şamalarına izin vermelidir (Geuss, 2007: 23-25). Locke'da da kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrım mutlaktır. Ayrım, Locke için siyasetin var olabilmesinin ön koşuludur. Çünkü siyasî toplum, Locke'a göre öncelikli olarak ailenin (özel alanın) tam karşıtıdır. Ailenin amacı, türün devamını sağlamakken siyasî toplumun amacı ise mülkiyetin, yaşamın ve özgürlüğün korunmasıdır (Steinberger, 1999: 303).

121 Liberalizmin özel ve kamusal alanlar ayrımının temelinde yatan, birey kavramlaştırmasıdır. Bu kavramlaştırma, aralarında kimi farklılıklar olsa da liberalizmin kurucularından çağdaş temsilcilerine dek görülmektedir. Locke, Kant, Smith, Madison, Montesquieu, Bentham, Mill, Dewey ve son dönemlerde Rawls, Nozick ve Dworkin'in dâhil olduğu liberal gelenekte insanların, atomistik ve rasyonel varlıklar olduğu bir ön kabul olarak işlev görmektedir. Bu atomistik ve rasyonel varlıkların varoluşları ve ihtiyaçları, toplumun üstündedir. Bu durum, liberalizmde bireyin topluma öncel olduğuna işaret etmektedir. Bu birey kavramlaştırması, bireylerin rasyonel varlıklar olarak kendi çıkarlarını gerçekleştirmelerinin önündeki engellerin kaldırılmasını gerektirir. Dolayısıyla buradan, liberalizmdeki negatif özgürlük ve negatif hak kavramına ulaşılmaktadır. Negatif özgürlük, devletin müdahale etmeme gerekliliğini işaret eder. Bir başka deyişle bireyin kendini gerçekleştirmesinin önüne engel konulmaması için müdahalelerden arınmış bir alanın gerekliliğini vurgular. Bu alanda bireyler, bu negatif hakların taşıyıcıları olarak, hukukî düzenlemelerin çizdiği sınırlar içinde özel çıkarlarını gözettikleri sürece devlet yönetiminin koruması altındadır (Dietz, 1993; Habermas, 1999).

(Benhabib, 1999a: 133-134). Bir başka deyişle kamusal tartışmanın gündemine ancak toplumun ortak sorunları girebilir, bununla birlikte üzerinde anlaşmazlık bulunan sorunlar özel bağlamlarda tartışılabilir. Ackerman'a göre söyleşisel kısıtlanım ilkesi sayesinde kamusal diyalog, pragmatik olarak daha üretken amaçlarla, politik katılımcıların akla yatkın bulacakları normatif öncülleri saptamak üzere kullanılabilir (Benhabib, 1999a: 134). Benhabib, bu kısıtlanımın ahlâkî açıdan yansız olmadığını, pragmatik haklılaştırımın belli iyi hayat anlayışlarını bir şekilde üstün çıkarttığını ileri sürmektedir. Çünkü bu kısıtlanım, üzerinde uzlaşmaya varılmamış konuları özel alana dâhil ederek kamusal tartışmanın gündeminin dışında tutar (Benhabib, 1999a: 135). Bu doğrultuda da söyleşisel kısıtlanım, belli grupların ilgileri üzerinde baskı kuran kamusal ve özel alan ayrımını haklılaştıran bir ahlâkî epistemolojiyi varsayar (Benhabib, 1999a: 138). Ackerman'ın kamusal diyalog anlayışı çerçevesinde, yeni toplumsal hareketlerin önemli bir kısmının kamusallık taleplerinin olumsuz karşılanacağı açıktır. Kadın hareketi, eşcinsel hareket, etnik azınlıklar vb. grupların kamusal alana girme ve taleplerini dile getirme olanağı, kamunun bu konuda anlaşmazlık içinde bulunması ve bu taleplerin bireysel iyi çerçevesinde ele alınması nedeniyle mümkün olmayacaktır.

Çağdaş liberalizmin önemli temsilcilerinden biri olan John Rawls'un teorisinin odağında, siyasal adalet kavramı yatmaktadır. Rawls, "Kişilerin eşit ve özgür olma haklarından ödün vermeden, birbirleriyle bağdaşmayan ve birbirlerini dışlayan felsefî, dinî ve ahlâkî öğretilerle bölünmüş bir toplum anayasal demokratik bir ortamda nasıl varlığını sürdürebilir? Eşit ve özgür olan, aynı zamanda dinî, felsefî, ahlâkî öğretilerle bölünmüş bir toplumda meşruiyetin ilkesi nedir?" sorularına, siyasal adalet ilkesiyle yanıt vermektedir (Çırakman, 2002: 109). Bu bağlamda Rawls'un, meşruiyet sorununa adalet ilkesinde temellenen bir çözüm üretmeye çalıştığı söylenmelidir. Ancak onun adalet ilkesi siyasaldır ve Rawls, bu siyasal adalet ilkesinin kökeninde hiçbir öğreti, kuram,

dünya görüşü barındırmadığını ve herhangi bir öğretiden ya da genel iyi anlayışından kaynaklanmadığını savunur. Ona göre ancak böyle bir adalet anlayışı, farklı grupların, çatışan çıkarların ortak görüş noktasını oluşturabilir (Çırakman, 2002: 110).

Kökeninde hiçbir genel iyi anlayışı ya da doktrin bulunmayan siyasal adaletin gerçekleşmesi, siyasal iyiyle mümkündür. Rawls'un kavramlaştırmasında siyasal iyi, toplumdaki diğer iyi anlayışlarından farklı olarak, başka unsurları barındırmayan, ideolojik ve dinsel içeriği olmayan, hiçbir öğretiden kaynaklanmayan bir iyi anlayışıdır. Bu bağlamda herkes, eşit ve özgür olarak kendi iyisini tanımlayıp kendi iyisinin peşinden giderken siyasal iyi, çoğul iyi anlayışlarına sınır koyar (Çırakman, 2002: 113-114). Rawls'un, farklı toplumsal kesimlerin kendi iyi anlayışlarını hak ve özgürlüklerin önüne geçirerek toplumda yaşayan diğer kesimlerin özgürlüklerini sınırlandırmalarını engellemek amacıyla haklara, genel iyi anlayışları karşısında öncelik tanıması, çoğul iyi anlayışlarının önüne engel koymasına neden olmaktadır. Rawls'a göre siyasal adalete uygun olarak belirlenen siyasal iyi, bu sayede yurttaşlar tarafından eşit ve özgürce paylaşılabilir (Çırakman, 2002: 114).

Bu noktada devreye, Rawls'un bir başka kavramı girer: Kamusal akıl. Kamusal akıl, yurttaşların kapasitesi ve yetilerinde kök salmış bir ahlâkî ve düşünsel güçtür. Konusu kamunun iyisi olan kamusal akıl, kamusal siyasal söylemi yönetir. Ancak bu söylem, kişisel görüşlerden, çıkar gruplarının, üniversite, dinî kuruluşlar gibi birliklerin bakış açılarından oluşmaz. Bunların kamusal akıl üzerinde etkisi olmakla birlikte bunlar, kamusal aklın parçası değildir. Rawls'a göre bu tür kişi ve kuruluşların akıl yürütmeleri, kamusal değil *toplumsaldır* (Çırakman, 2002: 123-124). Bir başka deyişle kamusal akıl, temel sorunların tüm siyasal tartışmalarına değil, yalnızca Rawls'un siyasal forum diye tanımladığı konumda ele alınan sorunların tartışılmasında geçerlidir. Forum üç bölümden oluşur: Yargı makamlarının söylemleri, yasama ve yürütme

makamlarının söylemleri ve milletvekili adaylarının söylemleri (Rawls, 2003: 145). Kamusal akıl yürütme, bu bağlamda devlet ve hukuk kurumlarını kapsayan dar bir çerçeve içinde ele alınmakta, kamusal alan da bu bağlamda kamusal aklın hüküm sürdüğü bu alanla sınırlanmaktadır. Bu alan, Rawls'un kavramsallaştırmasında kişilerin makul olma yetisinin, yani kamusal adalet görüşünü anlama, uygulama ve bu yönde hareket etmenin geçerli olduğu alandır (Çırakman, 2002: 116-117).

Rawls, makul olma yetisinin işler olduğu kamusal alan ile toplumsal alan arasında bir ayrım gözetmektedir. Toplumsal alan, kişilerin rasyonel olma yetisinin, yani bir iyi görüşü oluşturabilme kapasitesinin geçerli olduğu yerdir. Rasyonel olma durumu, Rawls'un "makul çoğulculuk" olarak adlandırdığı alanı yaratmaktadır. Bu alan, kapsamlı ya da kısmî öğretilerin, çıkarların, dünya görüşlerinin çoğul alanıdır (Çırakman, 2002: 117). Kamu siyasal forumundan farklı olarak toplumsal alanda, toplumun arka plan kültürü hüküm sürer. Arka plan kültürü, sivil toplumun kültürüdür. Rawls'a göre bu kültür, siyasal ya da dinsel hiçbir ana fikir ya da ilkeyle bağımlı değildir. Bu, kültürün çeşitli ve farklı birimleri ve birlikleri ile bunların kendi içindeki yaşam, düşünce ve ifade özgürlükleri ile serbest örgütlenme hakkını da güvence altına alan yasalar çerçevesinde gerçekleşir (Rawls, 2003: 146). Bir başka deyişle arka plan kültürünün değerleri siyasal değildir. Bu çerçevede Rawls, çatışmayı toplumsal alana, uzlaşmayı ise kamusal alana hasretmektedir (Çırakman, 2002: 117).

Rawls'un siyasal adalet ilkesinden yola çıkarak geliştirdiği bu teorik çerçeve, farklılıklarının kamusallaşmasını isteyen çeşitli gruplar açısından bakıldığında nasıl bir yanıt oluşturmaktadır? Bu sorunun yanıtı, Rawls'un kavrayışına yönelik dışlayıcılık eleştirilerinde bulunabilir. Rawls'un kavrayışını, müzakereci demokrasi anlayışı içine yerleştiren (ama Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının karşıt ucuna) Chantal Mouffe, makul olma yetisinin eleştirisiyle başlar. Ona göre makul olma ya da makul kişiler, li-

beralizmin temellerini kabul edenler ile etmeyenler arasındaki bir ayrım olarak ortaya çıkar. Çünkü Rawls, her ne kadar siyasal iyinin değer bağımsız olduğunu iddia etse de onun sözünü ettiği aslında liberalizmdir. Mouffe'a göre makul olan ile olmayan ayrımı, özel alana havale edilebildikleri ya da liberal ilkelere uyabildikleri sürece dinî, ahlâkî ve felsefî anlayışların izin verilebilir bir çoğulculuğu ile kamu alanında liberal ilkelerin hâkimiyetini tehdit edebileceği için kabul edilemez olan bir çoğulculuk arasında ayrım yapmayı hedefler. Bu doğrultuda Rawls'un ayrımı, politik ortaklık ilkeleri söz konusu olduğunda çoğulculuğun olamayacağına ve liberalizmin ilkelerinin dışındaki anlayışların dışlanacağına işaret eder (Mouffe, 2002a: 35-36).

Rawls'un kurduğu çerçevenin dışlayıcılığına yönelik bir başka eleştiri, Mouffe'un dışında bir cepheden, Seyla Benhabib'den gelir. Benhabib, Rawls'un kamusal akıl düşüncesinin, siyasal iktidarın meşrulaştırılmasını ve kurumların adilliğinin değerlendirilmesini kamusal bir süreç olarak, bütün yurttaşların katılabileceği bir süreç olarak görmesi bakımından müzakereci demokrasi modeliyle benzerlik taşımakla birlikte, müzakereci modelden farklı olarak çeşitli sınırlılıklar içerdiğini belirtir. Benhabib'e göre Rawls'un kamusal aklın kullanılmasını belli konular üzerinde, anayasal temellerle ilgili sorunlar ile temel adalet sorunlarıyla sınırlaması, kamusal tartışma gündeminin açıklığının önüne engeller koymaktadır. Öte yandan kamusal akıl, yurttaşlar arasında bir akıl yürütme süreci olarak değil, kurum ve kuruluşların kamu meseleleri hakkında nasıl akıl yürütmeleri gerektiği üzerinde sınırlar dayatan bir düzenleyici ilke olarak iş görmektedir. Ayrıca kamusal aklın kullanıldığı toplumsal alanlar da Rawls'un kavramsallaştırması içinde sınırlı bir niteliğe sahiptir. Kamusal aklın sınırları, siyasal sorunlar hakkındaki kişisel müzakereler ve düşünceler için ya da hepsi arka plan kültürünün hayatî bir parçası olan üniversiteler ya da kiliseler için geçerli değildir. Özetle Benhabib, Rawls'un, kamusal alanı sivil toplum alanında değil, hukukî alan

ve devlet kuruluşlarıyla sınırladığını ve bu kamusal alan kavrayışının oldukça dar olduğunu ve dolayısıyla da dışlayıcı bir niteliğe büründüğünü öne sürmektedir (Benhabib, 1999b: 112-114).

Benhabib'in sınıflandırmasında yer alan üçüncü model, Habermas'ın çalışmalarında örtük olarak sunulan söylemsel kamusal alan modelidir. Habermas, 1962 tarihli *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde[122] "kamusal otoritelerin esasında özel alana

122 *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün temelde iki boyutu vardır. Birincisi, tarihsel bir çözümleme olmasıdır. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde esas olarak burjuva kamusal alanının ortaya çıkışını, yükselişini ve çöküşünü anlatır. Buna göre 17. yüzyılda salonlarda, kahvehanelerde ve okuma odalarında ortaya çıkan edebî kamular, 18. yüzyıldan itibaren siyasal bir nitelik kazanmıştır. Edebî kamuların siyasal kamulara dönüşmesinde, özel alanda sahip olduğu ayrıcalıkları korumak isteyen burjuvazinin, kamu otoritesinin gücünü, ortak çıkarları doğrultusunda belirlemek üzere mücadele vermeye ve bu nedenle de siyasal iktidarı alenileşmeye ve hukuka dayanmaya zorlamasıyla yine aynı dönemde basının siyasal konulara yönelmesi etkili olmuştur. Habermas'a göre bu dönüşüm, beraberinde kamuların genişlemesini de getirmiştir. Ancak siyasal kamulara dönüşüm, genişlemeye neden olmakla birlikte kamusal alan, esas olarak burjuvalarındır. 19. yüzyılın ortasından itibaren ise burjuva kamusal alanı dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümde İngiltere'deki Chartist hareket ve Fransa'daki Şubat Devrimi etkili olmuştur. 20. yüzyılda ise refah devleti uygulamaları, özel alan ve kamusal alanın kaynaşmasına, dolayısıyla da devlet ve toplum arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmuştur. Habermas'ın sonuçta ulaştığı nokta, 20. yüzyılın refah devleti kitle demokrasilerinde kamusal alanın burjuva modelinin mümkün olmadığıdır (Habermas, 2000).

Kitabın normatif boyutu ise burjuva kamusal alanının belirleyici özelliklerini ortaya koyar. Buna göre kamusal alan, bir özel şahıslar gövdesine dayanır; özel alanın içinde, özel ekonomik çıkarlardan bağımsız ve devlet aygıtının dışındadır. Habermas kamusal alanı kamusal otoritelerin, esasında özel alana ait ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirel-rasyonel aklın devreye sokularak eleştirildiği bir alan olarak görür. Habermas'ın anlatısına göre kamusal alan, bir dizi ortak kurumsal ölçüte sahiptir. İlk ölçüt, statülerin yok sayıldığı bir toplumsal ilişkiler dizgesidir. Eşdeğerlilik ölçütü, rütbe-mevki törenselliğinin yerini alır. Kamusal görevlerin kazandırdığı güç ve saygınlık ile iktisadî bağımlılıklar devre dışı bırakılır. İkinci ölçüt, daha önce haklarında hiç soru sorulmayan birtakım alanların sorunsallaştırılmasıdır. Kültürel ürünlerin metalaşması sonucu

ait, ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirel-rasyonel aklın devreye sokularak tartışıldığı bir alan" olarak kavramlaştırdığı kamusal alanı,[123] daha sonraki çalışmala-

herkes tarafından ulaşılabilir oluşu, bu eserlerin özel şahıslar tarafından tartışılabilmesini sağlamıştır. Üçüncü ölçüt ise kamusal topluluğun ilke olarak dışa kapalı olmamasıdır. Yazara göre kamusal topluluk, başlangıçta ne kadar dışlayıcı olursa olsun kapısını sürgüleyemez. Herkesin tartışmaya dâhil olabilmesi gerektiğini vurgulayan Habermas, bir kamusal topluluğun, sabit konuşmacılar grubu tarafından kurumsallaşması halinde umum olarak kamusal toplulukla aynı şey olmaktan uzaklaşacağını belirtir (Habermas, 2000: 105-108).

123 Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde geliştirdiği kamusal alan kavrayışı, çeşitli yönlerden eleştirilere uğramıştır: 1) Habermas, burjuva kamusal alanının yanı sıra ve ona muhalif değerler ve kurumsal yapılar üzerine inşa edilmiş bir pleb kamusal alanının eşzamanlı olarak gelişimini göz ardı etmektedir. 2) Burjuva kamusal alanını idealize etmektedir. Oysa ki yakın zamanlı tarih araştırmaları, ilk yazılı basın pazarının şiddetli rekabete dayanan yapısının, kamuoyunu aydınlatmak için serbestçe tartışabilen entelektüeller tarafından değil, çabucak kâr elde etme peşindeki kapitalistler tarafından kontrol edildiğini göstermiştir. 3) Ekonomiyi ve ev yaşamını kamusal alandan dışlayarak sistematik biçimde bunların, cinsiyet ve üretim ilişkileri içindeki demokratik sorumlulukları sorununu göz ardı etmektedir. 4) Rasyonel kamusal söylem modeli, çoğulcu bir kamusal alan kuramı geliştirmesini engellemekte ve bu durum, onun şiddetli uzlaşmazlıklar ve çatışan siyasal tercihler arasında uzlaşmaya duyulan ihtiyacı ihmal etmesine yol açmaktadır. 5) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün son bölümünde seçkinci kültürel eğilimler sergilemiş; kültürel yaşamı denetleyenlerin manipülatif gücünü abartarak ve devletin enformasyon alanında düzenleyici olduğu kamu hizmeti modelinin gerçekleşebilirliğini göz ardı ederek, Adorno'nun kültür endüstrisi modeline fazlasıyla bağımlı kalmıştır (Garnham, 1992: 359-360). Habermas'a yöneltilen bu eleştiriler içerisinde en kapsamlısı, burjuva kamusal alanını fazlasıyla idealize etmesine ilişkin olandır. Zira bu idealizasyon, Habermas'ın burjuva kamusunun homojenliğini ve tekilliğini vurgulamasına neden olmaktadır (Özbek, 2004a: 65). Bu durum, Habermas'ın burjuva kamusal alanı dışındaki rakip kamusal alanları görmesini engellemekte ve kamusal alan kavrayışının dışlayıcılıkla malul olmasına neden olmaktadır. Bu dışlamaların, özellikle toplumsal cinsiyet ve sınıf temelli olarak ortaya çıktığı Joan B. Landes (1999), Geoff Eley (1992), Mary P. Ryan (1992), Nancy Fraser (2004) gibi yazarlar tarafından dile getirilmiştir.

rında geliştirdiği argümanlarla yeniden gözden geçirir.[124] Eleştirel toplum kuramını dilde temellendirmeye yönelen Habermas'ın bu yönelimi, çalışmalarında bir kopuşa işaret etmez. Çünkü tahakkümden ve dilsel patolojiden bağımsız, öznelerarası anlamaya ve uylaşıma yönelik *rasyonel söylem*, tam da kamusal alana uygun etkinlik tipidir (Kejanlıoğlu, 1994-95: 44).

Habermas, son dönem çalışmalarında kamusal alanı, söyleme dayanan ve sonunda uzlaşıma varılan bir alan olarak ele almıştır. İletişimsel eylem kuramına bağlı olarak geliştirdiği kamusal alan kavrayışı, söylemsel kamusal alan olarak adlandırılır. Benhabib'in belirttiği gibi bu modelde ön plana çıkan katılımdır. Toplumsal kurumlar, kişilik ve kültür alanlarının tümünde katılımın sağlanması katılımın sınırlarını genişletmekte; katılım, yalnızca politik alanda değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlarda da gerçekleştirilebilecek bir faaliyet olarak ortaya çıkmaktadır. Bu katılım anlayışı, eylem normlarının bundan etkilenen herkesin pratik tartışması yoluyla belirlenmesini vurgular. Habermas'ın söylemsel kamusal alan modelinde kamusal alan, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin, bunların formüle edilmesinde, şart konmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması olarak kavranır (Benhabib, 1999a: 146-148).

Benhabib'e göre söylemsel kamusal alan modeli, radikal biçimde usulcüdür. Bu modelde normatif diyalog, ideal konuşma durumunun sınırlılıkları altında süren bir haklılaştırma söyleşisidir. İdeal konuşma durumunun sınırlılıkları, *evrensel ahlâkî saygı* ve *eşitlikçi karşılıklılık*tır (Benhabib, 1999a: 148-149). İdeal konuşma

124 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün 1990 yılındaki baskısına yazdığı önsözde, kamusal alanı tekil/homojen bir alan olarak görmek yerine, rakip kamusallıkları içerdiği göz önünde tutulduğu takdirde ortaya başka bir resim çıkacağını belirtmekte; ayrıca kamusal alan tasavvurunun toplumsal cinsiyetçi niteliğiyle ilgili eleştirileri de kabul etmektedir. Buna karşın tarihsel argümanının özünün, yine de geçerli olduğunda ısrarcıdır. Ayrıntı için bkz. Habermas, 1992.

durumunun sınırlılıkları altında süren ve sonunda uzlaşmaya varılan müzakere süreci şu özelliklere sahiptir:

1) Müzakereye katılımda eşitlik ve simetri normları uygulanmıştır. Bir başka deyişle konuşmayı başlatma, soru sorma ve tartışma başlatma bakımından herkes aynı haklara sahiptir.
2) Herkes belirlenen konuları sorgulama hakkına sahiptir.
3) Herkes söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı hakkında sav ortaya atma hakkına sahiptir. Dışlanan kişilerin ya da grupların, söz konusu normdan dolayı dışlandıklarını ortaya koydukları durumda, baştan konuşmanın gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan kurallar yoktur (Benhabib, 1999b: 105).

Habermas'ın iletişimsel ussallık temelinde kurduğu söylemsel kamusal alanda eylem normlarından etkilenen herkesin, kamusal söyleme katılması mümkün kılınmaktadır. Nitekim çok kültürcülük tartışmalarına yönelik müdahalelerinde de Habermas'ın temel vurgusu, yine katılımdır. Yasalar altında eşit koruma hakkının anayasal bir demokrasi kurmaya yetmediğinden hareket ederek eşitliğin yasal düzlemde kalmamasına, yasaların muhatabı olan kişilerin, ancak kendilerini özel tüzel kişiler olarak maruz kaldıkları yasaların yapıcısı gibi kavrayabildikleri ölçüde özerklik kazanabileceklerine işaret etmektedir. Kültürel ve etnik azınlıklar, kadınlar için eşit haklar sayılan şeylerin, bu grupların üyelerince dile getirilip kamuya açık tartışmalarda dile getirilmediği sürece anlaşılamayacağını belirten Habermas, bu tartışmalar yoluyla yurttaşların görüşlerini açıklığa kavuşturacağını ifade etmektedir (Habermas, 2005: 117). Ancak Habermas'ın bu katılım anlayışı sorunludur. Sorunun bir yönü, müzakereye katılan öznelerin eşit haklara sahip olmasına ve her konuyu tartışmaya açabilmesine karşın sonuçta uzlaşmaya varılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Carol C. Gould'un belirttiği gibi Habermas'ın kavrayışında, söylemin ama-

cını ve yöntemini ayırt eden hareket noktası uzlaşmadır; dolayısıyla karşılıklı tanımanın amacı da çeşitliliği artırmak değil uzlaşmaktır. Çeşitlilik, çok sesli bir söylem için ilk koşul olmakla birlikte söylemin normatif ilkesi, tek sesliliktir (Gould, 1999: 246). Mouffe da Gould'un eleştirisine benzer bir eleştiriyi ortaya koyar. Mouffe'a göre Habermas'ın da dâhil olduğu müzakereci yaklaşım, iktidarın bertaraf edildiği ve rasyonel bir uzlaşmanın gerçekleştirebildiği bir kamu alanının mevcudiyetini varsayarak, değerler çoğulculuğunun gerektirdiği antagonizma boyutunu ve onun ortadan kaldırılamaz karakterini kabul etmemektedir. Mouffe, Laclau'yla birlikte kaleme aldıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'deki temel tezden, yani toplumsal nesnelliğin iktidar eylemleriyle kurulacağı tezinden yola çıkarak iktidar ilişkilerini toplumsalın kurucusu olarak kabul eder. İktidarın kurucu doğasını kabul etmek ise Mouffe'a göre müzakereci modelin iktidarı bertaraf etme sorunsalının yerine, demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağıyla ilgilenmek anlamına gelir. Buradan hareketle Mouffe, müzakereci modele alternatif olarak "çekişmeci çoğulculuk"u formüle etmektedir. Çekişmeci çoğulculuk, *biz-onlar* ayrımının üstesinden gelmeyi değil, ayrımı, çoğulcu demokrasiye uyumlu bir şekilde yapmayı amaçladığı iddiasını taşır. Böylece demokratik politikanın amacı, *onları* imha edilecek bir düşman değil ama bir *hasım* olarak yani fikirleriyle çarpıştığımız ama fikirlerini savunma haklarını sorgulamadığımız biri olarak anlaşılacak şekilde kurmaktır (Mouffe, 2002b: 103-107).

Habermas'ın özneler üzerinde durmaktan kaçınması da modelin sorunlu yönlerinden biridir. Yazar, söylem kuramının kamusal alanın öznelerarasılığı üzerinde durduğunu vurgulamaktadır (Habermas, 1999: 47). Nitekim 1980 sonrasında modernlik savunusu üzerine temellenen çalışmalarının odağı da öznelerarasılıktır. Habermas, özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı* ile modernliğin egemen felsefî perspektifi olan bilinçlilik felsefesinden iletişimsel eylem felsefesine yönelik bir paradigma değişikliğini

gerçekleştirmek ister (Habermas, 2001). Bu paradigma değişikliğiyle Habermas, modernliğe ilişkin eleştirilerin özne felsefesinden kaynaklandığını, öznelerarası rasyonel diyalogun hakim olmasıyla modernliğin yeniden inşa edilebileceğini savunmaktadır.

Habermas'a göre özneler üzerinde fazlaca durmak, kurumsal mekanizmaların ve süreçlerin göz ardı edilmesine neden olabilir. Onun için önemli olan, demokratikleşmenin kurumsal temelini oluşturacak felsefî ve normatif ilkelerin saptanması ve öznelerin de bu ilkelere uyum sağlamasıdır. Ona göre bu değişime uyum sağlayabilen benlik, modern benliktir. Modern benlik anlayışı kendi meşruiyetini, kendi tanımına uymayanları ötekileştirerek sağlar. Bu nedenle de modern benliği temel alan demokrasi kuramları, genel olarak homojenleştirici düzenlemelerle farklılık taleplerine yanıt verememektedir (akt. Keyman, 1998-99: 64-65). Bir başka deyişle Habermas'ın iletişimsel ussallık temelinde kurduğu söylemsel kamusal alan, kendi kimliğine uymayan tüm kimlikleri ötekileştirmekte ve dışlamaktadır.

2- Hegemonik Kamusal Alan Tasavvurunun Devlet-Millet Karşıtlığı Düzleminde Tartışmaya Açılması

a- Kemalist Söylemde "Devlet", "Millet" ve "Halk"

19. yüzyıldan beri Osmanlı aydınlarını derinden etkileyen pozitivist siyaset teorisi, Cumhuriyet döneminde de etkili olmuş, bu çerçevede bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, toplumsal ilişkileri denetleme ve üretme faaliyetinin tek aktörü olarak kendisini sunmuştur. Bir başka deyişle bu dönemde ulus-devlet, toplumun örgütleyici ve tanımlayıcı egemen öznesi konumuna gelmiş ve değişimin aracı olarak toplumun modernleştirilmesi görevini tek başına üstlenmiştir. Cari siyaset teorisi doğrultusunda siyasetin bir "sosyal teknik" olarak kavranması, devletin bu işlevini meşrulaştırmıştır (Keyman, 1999b: 186; Toker ve Tekin, 2002: 85-86).

Bir sosyal teknik olarak siyaset algısının en önemli sonucu, halkın siyasal süreçlerden dışlanması ve siyasetin modernleşmeci seçkinlerle sınırlanmasıdır. Ancak siyasal alanın halka kapatılmış olması, Cumhuriyet'in altı okundan biri olan halkçılık ilkesi[125] ile bir paradoks yaratıyor izlenimi vermektedir. Zira "ulusal egemenlik" ilkesi, halk kavramının siyasallaştırılmasını ve dolayısıyla kamusal alanın genişlemesini kuramsal olarak beraberinde getirmiştir (Çelik, 2002: 77). Ancak "halkın siyasal hayata ve yönetime katılması anlamında demokratik bir ilke" (Köker, 1995: 137) olan halkçılık ilkesinin, 1920'lerin ortalarından itibaren geçirdiği dönüşüm, bu paradoksu açıklamaktadır. Kurtuluş Savaşı boyunca ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında halkçılık ilkesi, "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" düsturu ve "halkın kendi kaderini tayin etme hakkı" çerçevesinde formüle edilmekteydi (Köker, 1995: 138). Ancak halkı siyasete dâhil etmeye ve dolayısıyla kamusal alanı genişletmeye elverişli olan bu formülasyon, 1920'lerin ortalarından itibaren "halk için, halka rağmen" anlayışına doğru evrilmiştir. Bu evrilme, esasen bizzat Mustafa Kemal'in ulusal egemenlik anlayışı ve Kemalizm'in halk tahayyülüyle yakından ilişkilidir. Metin Heper'e göre Mustafa Kemal, Osmanlı Devleti'nin gücünün azalmasının ve dolayısıyla da Batı'ya tâbi olmasının nedenini, halkın siyasetin dışında olmasına bağlamaktaydı (Heper, 2006: 95). Mus-

125 Halkçılık, II. Meşrutiyet döneminden Cumhuriyet'e devredilen bir ilkedir. Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılıktan ve köycülükten esinlenen Osmanlı halkçıları, Türk Ocağı ve Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti etrafında toplanarak *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergilerini çıkarmışlardı. II. Meşrutiyet'in ilk yarısında bu dergiler çevresinde oluşturulan halkçılık, alt gelir gruplarına yönelikti. Bu dönemin halkçılarının önde gelen isimlerinden Yusuf Akçura, halk sözcüğünden "köylükte yaşayan az toprak sahibi, yahut büsbütün topraksız rençberler" ve "şehirlerde geçinen ufak esnaf ve gündelikçi ameleler, ırgatlar"ın anlaşılması gerektiğini savunurken halk sözcüğünü, sınıfsal bir bağlamda kullanıyordu. Bu durum, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte değişmiş, halk sözcüğü artık orta sınıfları işaret etmeye başlamış ve böylece, düşük gelir gruplarını, topraksız ya da az topraklı köylüyü dışlar hale gelmiştir (Toprak, 1995: 41-48).

tafa Kemal, egemenliğin halka ait olmasını ve devletin bu temelde şekillenmesini düşünmekle birlikte padişaha ait olan egemenliği, çeşitli çıkar gruplarından ya da heterojen unsurlardan oluşan halka değil, bir bütünü ima eden "millete" ait olacak şekilde ikame etmek istemiştir (Heper, 2006: 96). Burada halk ve millet kavramları arasındaki farkın önemi ortaya çıkmaktadır. Halk, somut bir kategori olarak belli bir zaman ve mekânda yaşayan insanlara işaret eder.[126] İçeriği ne olursa olsun somut bir topluluğa gönderme yapar. Buna karşılık soyut bir kategori olarak millet ya da ulus, zaman ve mekânı aşan, geçmişte yaşamış ve gelecekte de yaşayacak olanlara işaret eder. Bu bağlamda Kemalizm'in halk yerine millet egemenliği kavramını ikame etmesinin anlamı açığa çıkmaktadır. Kemalizm, halk kavramının yerine millet kavramını geçirerek egemenliği, devlet ve devletçi seçkinlerin elinde tutmaya olanak sağlamıştır. Levent Köker'in de altını çizdiği gibi Kemalizm'de, "halkın kendi kaderini tayin etme" hakkının yerini soyut millet kavramına bırakması, bu soyut varlığın iradesinin, toplumdaki en üstün güç olarak devlette somutlaşmasına neden olmaktadır. Çünkü Mustafa Kemal'in "Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir" sözüyle somutlaştığı gibi Kemalizm, devleti ve milleti özdeşleştirmektedir (Köker, 1995: 158-159).

Kemalizm'in, halkı siyasal alandan dışlamasında, halk tahayyülü de etkili olmuştur. Necmi Erdoğan'a göre Kemalist halk tahayyülü, Bhabba'nın çifte anlatısal hareket olarak isimlendirdiği şeye, yani betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilemez ilişkiye dayanmaktadır (Erdoğan, 1998b: 117). "Halk", karmaşık bir retorik stratejinin ürünüdür ve bir *çifte zaman* içinde kurulur. Bir yandan halk, milliyetçi peda-

126 Türkiye'de "halk" sözcüğü, ilk kez 19. yüzyılda "reaya", "teba" ve "ahali" sözcükleriyle birlikte kullanılmıştır. Ancak bu yüzyılda halk yerine ahali daha fazla yeğlenmiştir. Sözcüğün gündelik dilde yer etmesi ise II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki kullanımına göre halk, bir anlamda yurttaşlardan oluşuyordu. Ama "millet" sözcüğüne benzer biçimde *bütüncü* bir sözcüktü (Toprak, 1995: 40).

gojinin tarihsel nesnesidir ve söyleme verili addedilen bir tarihsel kökene dayalı otorite sağlar. Diğer yandan, halkı çağdaşlığın göstergesi olarak kurabilmek için herhangi bir verili veya aslî varoluşu kazıyıp atması gereken bir anlamlandırma sürecinin öznesidir. Söylem, "halk"ı adlandırır, ona tarihsel, siyasal ve kültürel bir otorite verir; öte yandan bu adlandırma ve tanıma da geriye dönük bir biçimde işler ve böylece söylemin otorize edilmesini sağlar (Erdoğan, 1998b: 118). Erdoğan'a göre bu bağlamda Kemalist söylem, halkı eşzamanlı olarak bir yandan geçmişten gelen yüce değerlerin taşıyıcısı, diğer yandan da geri ve cahil bırakılmış, *özüne* yabancı unsurların etkisinde bir kütle olarak sunmuştur. Bu sunuş biçimi, milletin özüne yabancı, aykırı, sonradan bulaştırılmış kültürel unsurların atılması ve millî unsurların seçilerek korunması ve geliştirilmesine hizmet etmiştir (Erdoğan, 1998b: 118). Söz konusu unsurların hangilerinin atılacağına, hangilerinin korunup geliştirileceğine karar verecek olan ise elbette ki devletçi seçkinler olmuştur.

Halkın bu çifte anlatısal hareket boyunca "cahil" ve "geri bırakılmış" ve dolayısıyla eğitilmesi gerekli bir kütle olarak kavramlaştırılması, "halk egemenliği" ya da "halkın kendi kaderini tayin etmesi" ilkesinin yerini, kısa zamanda ulusal egemenlik ilkesine bırakmasını açıklamaktadır. Ulusal egemenlik ilkesinin hâkim olması, siyasetin devletçi seçkinlere bırakılması anlamına gelmiştir. Çağlar Keyder'inde belirttiği gibi modernleşmeyi şiar edinmiş devlet, toplumu seçkinler aracılığıyla yönetmiştir (Keyder, 1995: 154). Çünkü seçkinler, "cahil ve geri bırakılmış" halkın farkında olmadığı ve kendi başına bırakıldığında farkında olamayacağı *doğrularını, çıkarlarını* gösterecektir. Halkın doğruları ve çıkarları, "muasır medeniyet seviyesine erişmek" biçiminde özetlenebilir. Halk, muasır medeniyet seviyesine erişmeyi kendi başına gerçekleştiremeyeceğinden seçkinlere düşen rol, halka yapılması gerekeni anlatmaktır (Heper, 2006: 97). Burada pozitivist siyaset teorisinin seçkinciliğe yol açan etkisi karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de

etkisini gösteren Comtecu pozitivizm uyarınca, doğruları bilmek önemlidir ancak doğruları herkesin bilmesi mümkün olmadığından bu doğruları bilecek yeterlilik ve üstünlüğe sahip olanların, bunları bilmeyenlere götürmesi gerekir (Baydur, 2004: 73). Bu yaklaşımdan derinden etkilenen devletçi seçkinler, *doğruları bilme yeterliliğine sahip kişiler* olarak topyekûn Batılılaşma hedefini gerçekleştirme görevini üstlenmiş ve bunu yerine getirirken devleti halka önceleyerek halkı, siyasetin dışında bırakmışlardır.

Halkın siyasal ve kamusal alanlardan dışlanması ve devletçi seçkinler tarafından uygulamaya konulan reformlara rıza göstermesinin beklenmesi, devlet ile toplum arasında zaten Osmanlı Devleti'nden devralınan mesafeyi daha da pekiştirmiştir. Devletin, modernleşmeci amaçları doğrultusunda "halka rağmen" siyasal, kamusal ve özel alanların tümüne müdahale etmeye çalışması, halkın devlete karşı güvensizliğinin nedenini oluşturmuştur. CHP iktidarı boyunca yaşanan çok partili yaşama geçiş denemelerinde halkın CHP dışındaki partilere gösterdiği ilgi, iktidar partisine, daha doğrusu devlete olan hoşnutsuzluğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır (Zürcher, 1998; Ahmad, 1999). Tek Parti döneminin önemli isimlerinden CHP genel sekreteri ve aynı zamanda içişleri bakanlığı ve başbakanlık yapmış Recep Peker'in söylediklerine kulak verildiğinde, bu hoşnutsuzluğun nedeni ortaya çıkmaktadır. Peker'e göre "Sosyal bünyeden geri, eğri, fena, eski, haksız ve zararlı ne varsa bunları söküp yerine ileriyi, doğruyu, yeniyi, iyiyi ve faydalıyı kurmak", devrimciliğin açık bir tarifidir (Peker'den akt. Baydur, 2004: 74). Bu anlayış, devletçi seçkinlerin, reformları uygulama sürecinde zor kullanma hakkını kendilerinde saklı tutmalarına neden olmuştur. Çünkü Peker'in de ifade ettiği gibi "Türk inkılâbı en ziyade zor kullanmayı gerektiren bir hususiyet taşımaktadır" (75). Bunun anlamı, devletçi seçkinlerin, reformları uygulama sürecinde toplumsal rızayı tesis edememesinin geri adım atmayı gerektirmediğidir. Çünkü yine Peker'e göre "inkılapçı pazarlık etmez" (75). "İnkılâpçının pazarlık

etmemesi", toplumun taleplerinin ya da ihtiyaçlarının, reformları yürüten devletçi seçkinler tarafından dikkate alınmaması anlamına gelmektedir. Reformların "halka rağmen, halk için" yapılması, elbette bu dönemde halkın rızasının sağlanmasının zorunlu olmamasıyla sonuçlanmaktadır.

Asaf Savaş Akat'a göre tam da bu nedenle, Cumhuriyet'in ilanından iktidarın Demokrat Parti'ye geçtiği yıla dek, yani CHP iktidarı boyunca rejim, sivil toplum ve demokrasiye karşı bir ideoloji üretmiştir (Akat, 1991: 86). Zaten halkın tek siyasal etkinliğinin mevcut tek partiyi oylamakla sınırlandığı, Türk Kadınlar Birliği, Türk Ocakları, Mason Locaları gibi her türlü siyasal örgütlenmenin yasaklanarak siyasal alanda CHP'nin bir tekel konumu oluşturduğu, ekonominin devlet denetiminde ve dolayısıyla yaratılmak istenen burjuvazinin de devlete bağlı olduğu bir ortamda (Timur, 1993; Ahmad, 1999; Zürcher, 1998; Koçak, 1997), elbette sivil toplumun ve demokrasinin gelişmesi mümkün değildir. Çok partili yaşama geçişin ardından DP'nin iktidar olması, hem çevre unsurlarının hoşnutsuzluğuna, hem de bu unsurların merkeze hareketliliğine işaret etmektedir. Akat, bu tarihten itibaren siyasal mücadelenin yeni bir anlam kazandığını ve iki temel siyasî aktörün ortaya çıktığını ifade etmektedir: Halk ve seçkinler (Akat, 1991: 87). İşte bu nokta, yani halk ve seçkinlerin karşıtlığı, İslâmcı söylemin hegemonik mücadeleyi sürdürdüğü düzeylerden biri olmuştur. İslâmcı söylemde, daha ziyade devlet-millet karşıtlığı olarak ifade edilen bu karşıtlık, kimi zaman azınlık-çoğunluk karşıtlığı şeklinde de dile getirilmektedir.[127]

b- İslâmcı Söylemde Devlet-Millet ya da Seçkinler-Halk Karşıtlığının Karşı Hegemonya Oluşturma Sürecindeki İşlevi

İslâmcı söylemde, hegemonya mücadelesini sürdürdüğü düzeylerden biri olarak devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığı-

127 Karşıtlıkların farklı biçimlerde ifade edilmesinin anlamına ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

nın kuruluşunda karşımıza çıkan temel söylemsel strateji, siyasal alanı yalnızca iki bileşene –devlet ve millet– sahipmiş gibi göstermektir. Bu iki bileşen ise birbirine tamamen *yabancı* ve birbirinden *farklı* ve *uzak* varoluş biçimlerine sahip olarak sunulmaktadır. Devlet ve milletin bu farklı var oluş biçimleri, aralarında bir çekişmenin yaşanmasına neden olmaktadır. Çekişmenin sona erdirilmesine yönelik çözüm ise türban üzerindeki yasağın kaldırılmasıdır. Yasak kalktığında devlet ve millet *kaynaşabilecektir*:

> Sayın Cumhurbaşkanı ve diğer ilgililerin, hiçbir anlamı olmayan başörtüsü yasağından dolayı *milletimizin ne kadar rahatsız olduğunu* anlamaları gerekmektedir. Bu anlamsız yasağı sürdürmenin, *devlet-millet kaynaşması* açısından ne kadar mahzurlu olduğunu ise izaha gerek bile yoktur.[128]

2002 yılında dönemin Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın, yine dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'i havaalanında uğurlamaya türbanlı eşiyle gitmesiyle gündeme gelen "protokol krizi"nin ardından kaleme alınan bu yazıda iki nokta göze çarpmaktadır: "Başörtüsü yasağından milletin rahatsız olması" ve "devlet-millet kaynaşması." İlk noktaya daha sonra dönmek üzere ikinci noktaya bakıldığında, türbanın kamusal görünürlüğü temelinde somutlaşan antagonizmanın iki kutbunun, devlet ve millet olduğu görülmektedir. Bu nokta, İslâmcı söylemin popülist söylemi eklemlemesine işaret etmektedir. Popülist söylem, toplumsal ve siyasal alanı, iki temel bileşen arasındaki –halk ile iktidar bloğu– antagonizma ekseninde tanımlar ve hegemonize etmeye çalışır. Toplumsal-siyasal alanı belirleyen; halk ile onun düşmanlarından oluşan, homojen, geçirimsiz, birbirine dışsal iki kutup arasındaki mücadeledir. Toplumsal antagonizmaların çoğulluğunu tanıdığı durumlarda bile popülist söylem, bu antagonizmaların kutuplarını birbirinden ayıran sınırların aynı olduğunu varsayar; böylece bunlar arasında bir eşdeğerlik ilişkisi kurar. Bir başka deyişle diğer antagonizma-

128 Ekrem Kızıltaş, "Bu trajedi artık bitmeli," *Millî Gazete*, 26 Kasım 2002. (Vurgular bana ait.)

lar, toplumsal-siyasal alanın kurucu nitelikteki sınırlarını paylaşır (Erdoğan, 1998a; Laclau, 1998b). Popülist söylemi eklemleyen İslâmcı söylemde temel antagonizma, devlet ve millet arasında kurulmaktadır. Bir başka deyişle popülist söylemin "halk" ve "halkın düşmanları", devlet-millet karşıtlığına denk gelmektedir. Bu karşıtlık, esasen Osmanlı Devleti'nden beri süregelen ve Cumhuriyet'in ilanının ardından daha da derinleşen merkez-çevre kutuplaşmasının, İslâmcı söylemde işaretleniş biçimini ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle merkez-çevre kutuplaşması, burada devlet ve millet biçiminde yeniden ifade edilmektedir. Bu kutuplaşma, Türk siyasasının açıklanmasında anahtar bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir (Mardin, 2002). Bu yaklaşıma göre Osmanlı Devleti'nin gerilemeden önceki döneminde merkez, ekonomik ve toplumsal gerekçelerle çevreyle bağlarını gevşek tutmuştu. Bunun anlamı, çevre ile merkez arasında toplumsal ve ekonomik bütünleşmenin gerçekleşmemiş olmasıdır. Şerif Mardin'e göre merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesi, daima tek boyutlu olmuş ve bu karşılaşma, çatışma şeklini almıştır. Çevre ile merkez arasındaki bu gevşek bağların sıkılaştırılması ya da merkez ile çevrenin bütünleştirilmesi, 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önlemek üzere uygulanan politikalar, çevre unsurlarının, özellikle de çevrenin Müslüman unsurlarının merkezle bütünleştirilmesi doğrultusunda gündeme gelmiştir. II. Abdülhamit'in panislâmizm politikasının hedefi, dünya Müslümanlarının birleştirilmesi değil, Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman unsurların merkezle bütünleştirilmesidir. Cumhuriyet'in ilanının ardından ise yeni rejime yönelik ayaklanmalar, rejimin önder kadrolarının çevreye kuşkuyla yaklaşmasına ve bu nedenle de çevrenin sıkı bir gözetim ve denetim altına alınmasına neden olmuştur. Zira rejimin önderleri için öncelikli olan, merkezin çevreye karşı güçlendirilmesiydi (Mardin, 2002: 35-77).

Popülist söylemin eklemlenmesinin en belirgin sonucu, yukarıdaki alıntıda ilk nokta olarak işaret ettiğimiz durumla somut-

laşmaktadır. Alıntıda kurulan nedensellik ilişkisi doğrultusunda çatışmanın kaynağı "milletin türban yasağından hoşnut olmaması", bir başka deyişle "millete rağmen" yasağın sürdürülmesi olarak gösterilmektedir. Bu nedensellik ilişkisinde dikkati çeken nokta, millete yönelik bütüncül kavramsallaştırmadır. Burada millet, sanki yalnızca Müslüman ve aynı zamanda türban yanlısı bir tutum içinde bulunan bireylerden oluşuyormuş gibi kurgulanmaktadır:

> Cumhuriyetin 80. yılı, hayatın *çilesini çekmeye devam eden cumhurun* her şeye rağmen sabredip haline şükrederek Ramazan'ı ihya etmeye çalıştığı; buna karşılık *cumhurla kavgalı zihniyetin* tıynetini sergilemeyi sürdürdüğü bir ortamda idrak ediliyor.[129]

Alıntıya bakıldığında yazarın, iki temel kesimden söz ettiği görülmektedir: Bir yanda "hayatın çilesini çeken cumhur" yani millet; diğer yanda da "cumhurla kavgalı zihniyet" yani devlet vardır. Millet, İslâm'ın temel şartlarından biri olan Ramazan ayını yaşamasıyla tanımlanmakta ve bu tanımlamada millet, İslâmî inançlarını sabırla ve inatla yaşayan, mütevekkil bir kitle olarak resmedilmektedir. Bunun karşılığında devlet ise mütevekkil "cumhurla kavgalı" ve "kutsal değer ve ritüellere saygısız" bir şekilde sunulmaktadır. Antagonizmanın tarafları, birbirine dışsal iki kutup olarak verilmekte, aynı zamanda da her bir kutup içindeki heterojen unsurlar görmezden gelinmektedir. Daha açık bir anlatımla millet ve devlet şeklindeki kutupsallık, millet kategorisi içinde yer alan heterojen unsurların görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Alıntıda da görüldüğü gibi İslâmcı söylemde millet sözcüğü, yalnızca Ortodoks İslâm'ı yaşayanlara işaret etmekte; buna karşılık İslâm'ın diğer yaşanma biçimleri, farklı mezhepler ve farklı dinlerin mensupları ile inançsızlar, millet kategorisinin dışında tutulmaktadır. Millet sözcüğünün yalnızca Ortodoks İslâmî unsurları içine alacak biçimde kavramlaştırılması, İslâmcı söylemin

129 Kâzım Güleçyüz, "Ramazan ve Cumhuriyet," *Yeni Asya*, 29 Ekim 2003. (Vurgular bana ait.)

Kemalizm'e yönelttiği dışlayıcılık mantığıyla kendisinin de malûl olduğunu gösteren örneklerden birini teşkil etmektedir.

Milletin Ortodoks İslâm temel alınarak tanımlanması, İslâmcı söylemdeki millet kavramlaştırmasının, modern millet kavramlaştırmasından farklı, daha çok Osmanlı Devleti'ndeki millet kavramlaştırmasına yakın olduğu sonucuna götürmektedir. Modern bir fenomen olarak millet ya da ulus, Benedict Anderson'a göre hayal edilmiş bir siyasal topluluktur; kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Ulusun egemen olarak hayal edilmesinin temelinde, kavramın Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ilahi olarak buyrulmuş, hiyerarşik hanedanlık mülklerinin meşruiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda doğmuş olması bulunmaktadır (Anderson, 1995: 20). Ernest Gellner da ulusu, geçmişten kopmuş, saf anlamda modern bir fenomen olarak görmektedir. Ulusu, modernleşmenin bir aracı ve çatısı olarak gören Gellner'a göre ulus, ortaya çıkmakta olan modernliğin ekonomik, sosyal ve politik koşullarına karşı insanların zorunlu bir inşasıdır (Gellner, 1992). Ulus, böylelikle dinsel bağlılıkların azaldığı, daha doğrusu dinin kamusal yaşamdaki etkisinin azalıp özel alanla sınırlandığı bir dönemdeki aidiyet biçimini ifade etmektedir. Her ne kadar farklı ulus anlayışları ya da ulusal kimlik tanımları içinde din, bir biçimde yer alsa da aidiyeti sağlayan unsur, başlı başına din değildir. Osmanlı Devleti'nde ise millet, bu yaklaşımlardan çok farklı bir biçimde kavranmakta, aynı dine inanan insan topluluklarını ve dolayısıyla dinsel bir semboller sistemini ve dinsel bir aidiyeti işaret etmekteydi. Milletin bu biçimde kavramlaştırılması, dinsel temelli olmayan farklılıkların çökertilmesini, başka bir deyişle bunların birleştirilmesini sağlamıştır (Toprak, 1995; Köker, 1995). İslâmcı söylemde milletin, Osmanlı Devleti'ndeki kullanımına benzer biçimde kullanılması nedeniyle Ortodoks İslâmî inancın dışında yer alanlar, millet kavrayışının dışına atılmakta ve görmezden gelinmektedir. Bu bağlamda millet kavramlaştırmasının,

yalnızca Sünni Müslümanları kapsaması bakımından modern millet kavramlaştırmasının dışında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan İslâmcı söylemde milletin dinsel bir cemaat biçiminde kavramsallaştırılması, İslâmcı söylem ile muhafazakâr popülizmin eklemlendiği noktaya da işaret etmektedir. Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan'ın belirttikleri gibi muhafazakâr popülizmin ayırt edici özelliği, toplumsal özne olarak halkı, geleneğin koruyucusu sıfatıyla yücelterek, organik bir varlık, bir cemaat olarak tahayyül etmektir. Bu cemaat genellikle sekülerleşmemiş, dinsel referanslı bir cemaattir (Bora ve Erdoğan, 2004: 632).

İslâmcı söylemde kavramlaştırıldığı haliyle toplumsal-siyasal antagonizmanın diğer kutbunda yer alan devlete ilişkin yaklaşıma bakıldığında sözü edilen devletin, Tek Parti döneminin devleti olduğu görülmektedir. Millet karşısında kutuplaştırılan devletin olumsuzlanan özellikleri, daha çok halkçılık ve laiklik ilkesiyle ilgilidir. Bir başka deyişle türbanın kamusal görünürlüğü üzerindeki engelin kaldırılmasına ilişkin tartışmalar bağlamında Kemalist laiklik anlayışı, Kemalist halkçılık ilkesiyle bir arada yıpratılmaktadır. Burada yıpratılan laiklik ve halkçılık ise daha ziyade 1930'lara odaklanmaktadır. Oysa gerek laiklik gerekse halkçılık ilkesi, tek partili dönemden bu yana önemli değişikliklere uğramıştır. Laiklik uygulamaları, çok partili yaşama geçişle birlikte devletin partisi CHP tarafından yumuşatılmaya başlanmış; DP iktidarından itibaren de bu konudaki keskin tavırlarda önemli ölçüde "gevşemeler" görülmüştür. Özellikle de 1980 askerî darbesinden sonra İslâm'ın devlet ideolojisinin bileşenlerinden biri haline getirilmesiyle devlet ve İslâm arasındaki ilişkinin niteliği, 1930'lara göre büyük oranda değişmiştir.

İslâmcı söylemde yıpratılmaya çalışılan halkçılık ilkesine bakıldığında, Tek Parti dönemi halkçılığının da artık söz konusu olmadığı belirtilmelidir. Nur Betül Çelik'in belirttiği gibi DP'nin iktidara gelmesinin ardından sağ-kanat halkçılığı ortaya çıkmış ve bu halkçılık anlayışı, kitlelerle iletişiminde popüler kültürün

gösterenlerini kullanan ve böylece dinsel ve kırsal değerleri meşrulaştıran bir nitelik taşımıştır. Bu yeni halkçılık anlayışı, Kemalist reformlara rağmen kendilerini hâlâ Müslümanlıkla tanımlayan grupların toplumsal taleplerini dile getirme işlevini üstlenmiş ve o günden bu yana bu işlevini sürdürmüştür (Çelik, 2002: 89). Bunun karşılığında CHP'de somutlaşan Kemalist halkçılık da DP iktidarı döneminden başlayarak ama özellikle de 1965'ten itibaren partinin, ortanın soluna kaymasıyla dönüşüme uğramıştır. Ortanın solu anlayışının temelinde bireyin yattığına dair anlayış, halkçılıktaki değişimin en belirgin yönüdür. Halkçılık, birey düzeyinde bazı amaçları gerçekleştirecek bir araç olarak ele alındığından özgürlükçülük öne çıkmaktadır. Dönüşümün bir başka yönü de bireyin özgürlüğünü sağlamak üzere ekonomik düzende değişiklik yapılması gerekliliğine dair savdır. Ancak burada sözü edilen, kapitalizm içinde özel mülkiyeti yaygınlaştırarak bireyi özgürleştirmeye yönelik bir ekonomik düzen değişikliğidir (Şaylan ve Tekeli, 1978: 107).

Gerek laiklikte gerekse halkçılıkta gözlemlenen bu değişikliklere rağmen İslâmcı söylemde bu iki ilkenin, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki tanımları çerçevesinde sabitlenmeye çalışılması, devlet-millet karşıtlığının Cumhuriyet'in ilanından kaynaklanan bir karşıtlık olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bir başka deyişle devlet ile millet arasındaki bu karşıtlığın kökeninde Cumhuriyet'in ilanıyla yaratılan yeni rejimin, dahası Kemalizm'in yattığı düşünülmektedir. Oysa ki Şerif Mardin'in gösterdiği gibi Osmanlı Devleti'nden itibaren merkez ile çevre arasında, "büyük kültür" ile "küçük kültür" arasında bir kopukluk vardı (Mardin, 2002). Kaldı ki İslâmcı söylemde olumsuzlanan iki ilke, yani "halka rağmen" anlayışıyla belirlenen halkçılık ile bu ilkenin önünü açtığı laiklik, Cumhuriyet'le birlikte zuhur etmiş değildir. Halkçılık, II. Meşrutiyet'le birlikte geliştirilen bir düşünce akımıdır. Laiklik yönelimli hareketlerin tarihi ise daha eskiye, Osmanlı modernleşme hareketlerinin başlangıcına uzanmaktadır. İslâmcı

söylemde bu iki ilkenin Osmanlı Devleti'nden devralındığının görmezden gelinip söylem alanının dışına atılmasıyla amaçlanan, Kemalizm'i "halk düşmanı" olarak yaftalamaya olanak yaratmak ve böylece Kemalist hegemonyayı yıpratmaktır.

Türban üzerindeki kamusal alan yasağının sürmesinden yana olmak, İslâmcı söylemde "milletine yabancı olmak" ifadesiyle işaretlenmekte; bu ifadenin içeriği ise "İslâmî yaşam biçimine ilişkin ritüellerin karşısında olmak"la eşitlenmektedir. Cumhuriyet'in ilanının ardından laikliğin toplumsal ve siyasal alanı örgütleyen en önemli ilkelerden biri haline gelmesiyle İslâm'ın özel alana sürgün edilmesinin "halka rağmen" gerçekleştirildiği, bu sürgünün ise devletin "milletinden uzak" ve ona "yabancı" olmasıyla sonuçlandığı şeklindeki argümantasyon, İslâmcı söylemi hareketlendirmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi devletin, reformlar konusunda halkın sesine kulak vermemesi, hatta bu sesi ya da sesleri engellemesi, millet ve devlet arasındaki yabancılaşmanın ve çatışmanın kaynağını oluşturmaktadır. Modernleşmeci reformların uygulayıcısı olan devletçi seçkinler, bu bağlamda devlete yönelik eleştirilerin odağına yerleştirilmektedir. Bir diğer deyişle "halka rağmen", daha doğrusu "halkın inancına rağmen" laiklik eksenli reformların gerçekleştiricileri, uygulayıcıları ve savunucuları olarak devletçi seçkinler, "halktan kopuk olmak" ve "bu topraklara ait olmamak"la eleştirilmektedir:

> Türkiye'nin kadim, ama vahim gerçeklerinden biridir; bu ülkede yaşayıp da kendinden halka vaziyet etme misyonunu gören "aydın" çevrelerin, yine bu halka içeriden değil de dışarıdan bakmaları. Eyfel'den bakarlar... Washington'dan bakarlar... Telaviv'den bakarlar... Brüksel'den bakarlar... Ama sabah akşam suyunu içip, ekmeğini yiyip, havasını teneffüs ettikleri bu topraklardan bakamazlar. Yaşadığın ülkenin halkıyla hiçbir noktada "duygudaşlık" kuramazsan, sittin sene içlerinde yaşasan da "dışlarında" kalırsın tabii. Sadece, son günlerde meydana gelen ve gündeme mührünü vuran üç gelişmeyi baz alarak bir değerlendirme yaptığımızda

> bile, kendi halkının oryantalisti olmaya azmetmiş çevrelere egemen olan halet-i ruhiyeyi bir kere daha yakından tanıyabilir, Cemil Meriç'in bizdeki malum aydın tipine niye, "Bunlar da batının içimizdeki yeniçerileri" yakıştırmasında bulunduğunu, bihakkın kavrayabilirsiniz.[130]

"Dışarıdan bakmak", burada devletçi seçkinlerin halktan kopukluğunun bir diğer ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeyle işaret edilen, aydınların/seçkinlerin, bu ülkede yaşamalarına yani "içeride" olmalarına rağmen, halkın uzağında yani "dışarıda" kalmalarıdır. Burada "dışarıdan bakmak" ile kastedilen, modernleşmeci bakış açısının malûl olduğu varsayılan yerli oryantalist perspektiftir. Önceki bölümde de işaret edildiği gibi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan modernleşme hareketlerinden itibaren iş başında olan yerli oryantalist perspektif, İslâm'ın geriliğin kaynağı olduğu yönündeki yaklaşımı içselleştirmiş ve bu doğrultuda da İslâm'ın toplumsal ve siyasal yaşamdaki nüfuzunun azaltılması için uğraş vermiştir. Modernleşmeci seçkinlerin bu doğrultudaki uğraşları, İslâmcı söylemde "halktan kopuk" olmakla eleştirilmelerinin başlıca nedenidir. İslâmcı söylemde halk ile seçkinler/aydınlar arasındaki kopukluk ya da seçkinlerin/aydınların halkı tanımadığı iddiası, yine popülist eklemlenmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, İslâmcı söylemde Gramscici bir damar olduğunu göstermektedir. Gramsci de sıklıkla İtalya'da aydınlar ve halk arasındaki kopukluktan, aydınların halka yabancı oluşundan söz etmektedir. Necmi Erdoğan bu damarın, hem Ecevit'in hem de Devrimci Yol'un popülizminde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu ortaklaşalığın nedeni, popülist söylemin kendisine özgü bir tematik ve programatik içeriğinin olmamasıdır. Popülist söylem, her zaman belli bir ideolojik-politik formasyonun eklemlenmiş ögesi olarak ortaya çıkar (Erdoğan, 1998a: 25, 29). Ancak bu birbirinden farklı söylemlerin aydınlara ilişkin yaklaşımının ortak olduğunu

130 M. Emin Kazcı, "Türkiye'ye Eyfel'den bakmak," *Anadolu'da Vakit*, 21 Şubat 2006.

ifade etmek, bunların aralarındaki farkı görmezden gelmek anlamına gelmemektedir. Zira her birinde halk ve aydınlar/seçkinler arasındaki kopukluk, farklı temalar ekseninde ifade edilmektedir.

İçeri-dışarı karşıtlığı, aydınların/seçkinlerin halktan/milletten kopuk olduğunu ifade etmenin yanında, aynı zamanda İslâmcı kimliğin kuruluşunda can alıcı bir önem taşır. Bu karşıtlıktaki "dışarı" İslâmcı kimliğin ihtiyaç duyduğu farklılığı ifade etmektedir. Connoly'nin belirttiği gibi bir kimlik, toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur ve bu farklılıklar, kimliğin oluşumunda hayatî önem taşır. Eğer onlar, farklılık olarak birlikte var olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde var olamazdı. Bu ilişki, bir kimliğin kuruluşunda vazgeçilmezdir (Connoly, 1995: 92-93). Kimliğin inşası için gerekli olan farklılık, Laclau'nun "bir bütünü inşa etmeye izin veren dışarısının gerekliliği"ne dair yaklaşımını hatırlatmaktadır. Bir bütünselliği kavramak, onun sınırlarını kavramaktır ve bu da gerçek bir dışarıya sahip olmayı gerektirir. Ancak bu dışarının yansız bir öge olmaktan çok dışlanmış bir öge olması, bir başka deyişle dışarının, bütünün kendisini inşa etmek için dışarıya attığı bir şey olması gerekir. Laclau, bu noktada bir soruna işaret eder: Dışlanmış öge karşısında tüm diğer farkların birbiriyle eşdeğer olması. Çünkü eşdeğerlik ilkesi, farkı çökertir (Laclau, 2007: 88). Laclau'nun uyarısı, İslâmcı söylemde kendisini gösterir: Burada halk kategorisi, aydınların/seçkinlerin dışarı atılmasıyla inşa edildiği için, halk içindeki farklılıklar, aydınlara/seçkinlere yönelik ortak yadsıma nedeniyle eşdeğer hale gelir ve farklılıklar yok olur. Farklılıkların çökertilmesiyle halk, içsel çatışmalardan azade, iktidar ilişkileri barındırmayan organik bir bütün haline gelir.

İslâmcı söylemde devlet-millet karşıtlığı düzleminde yürütülen hegemonya mücadelesinde, "millî irade" kavramı öne çıkmaktadır. Millî irade kavramı, söylemsel alanda anlamların kısmî olarak sabitlenmesini sağlayan düğüm noktalarından biridir. Bu düğüm noktası, Kemalist halkçılık kavrayışını yıpratmak ve böylece

bu kavrayışın önünü açtığı laiklik uygulamalarının hızını kesmek üzere kullanılmaktadır. İncelenen tüm örnek olaylarda türban yasağının, millî iradenin ya da milletin isteklerinin hiçe sayılması anlamına geldiği ifade edilmektir. Ancak özellikle 28 Şubat sürecinde kapatılan Refah Partisi'nden ayrılan "yenilikçi" kanadın kurduğu Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, 2002 genel seçimlerinden birinci parti olarak çıkıp tek başına iktidara gelmesi, türban yasağının tartışılmasında millî iradenin daha yoğun biçimde kullanılmasına sebep olmuştur.[131] Bu tartışmalarda millî irade kavramı, toplum mühendisliğiyle olan karşıtlığı içinde kullanılmıştır.

> Fakat ne yazık ki, bizde bu konularda zaman zaman; devlet, devlet içindir yaklaşımı öne çıkarılmıştır. Biz milli iradenin istediği şekilde kendimizi yöneteceğiz kuralı bir tarafa bırakılmış, ille de biz halka şekil vereceğiz, düşüncesi öne alınmıştır. Toplum mühendisliği denilen tavır ve olgu işte bu düşüncenin ürünüdür. Tabii ki, bu tepeden inmeci tavrın millet iradesini üstün tutan demokratik hukuk devleti anlayışıyla bağdaşması mümkün değildir. Çok partili hayata geçildikten sonra zaman zaman milletin arzu ve iradesi istikametinde icraat yapan ya da yapmak isteyen iktidarlarla toplum mühendisliği yapmak isteyenler arasında çatışmalar meydana gelmiştir.[132]

Alıntıda, devlet ile millet arasındaki çatışma, toplum mühendisliği ile millî irade arasındaki çatışma biçiminde ifade edilmektedir. Aydınlanma felsefesinin ve özellikle de pozitivist siyaset

131 Aslında benzer bir yoğunluk, 1999 genel seçimlerinde türbanlı olarak milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın yemin edememesi ve ardından vatandaşlıktan çıkarılmasına ilişkin tartışmalarda da göze çarpmaktadır. Kavakçı'nın meclise yemin etmek üzere gelmesiyle başlayan olaylar, İslâmcı basında millî iradenin ya da halk iradesinin hiçe sayılması olarak işaretlenmiştir. Ancak Kavakçı'nın milletvekili seçildiği 1999 seçimlerinde Fazilet Partisi, oyların %15,39'unu alarak üçüncü parti olabilmiştir. Partinin önceki seçimlerden daha az oy almış olması, millî iradenin türbanı istediğine dair argümanı zayıflatırken 2002 genel seçimlerinde AKP'nin birinci parti olarak çıkması, bu argümanı güçlendiren bir etki yaratmıştır.

132 Süleyman Arif Emre, "Kamusal alan kavramı," *Millî Gazete*, 4 Aralık 2002.

teorisinin bir unsuru olarak ortaya çıkan toplum mühendisliği, yukarıda da değinildiği gibi "gerçeklerin bilgisine ulaşabilmiş" kişilerin, bu "bilgiye ulaşamamış" olanları yönetmesine ve onlara "doğrunun bilgisini" göstermesine işaret etmektedir. Bu bağlamda toplum, kendisi için önceden belirlenmiş "ortak iyi" doğrultusunda şekillendirilmek istenmektedir. Elbette bu şekillendirmenin ya da mühendisliğin, toplumun dışarıda bırakıldığı bir süreç boyunca gerçekleştirilebileceği varsayılmaktadır. Dolayısıyla da bu süreç, toplumun talepleri, çıkarları, beklentileri dikkate alınmadan, çoğu zaman bunlara *rağmen* yukarıdan aşağı biçimde gerçekleştirilmektedir. İslâmcı söylemde, özellikle Cumhuriyet'in ilanının ardından daha da keskinleşen ve toplumsal mühendislik anlayışı doğrultusunda gerçekleştirilen laiklik eksenli reformlarla başa çıkılabilmek için millî irade kavramı devreye sokulmaktadır. Millî irade kavramının kullanımı, Cumhuriyet'in tek partili döneminde geçerli olan Rousseaucu genel irade kavramından farklıdır.

Rousseau'da genel irade, kamusal yarara yönelik olan ve her zaman "doğru" olan iradeye işaret eder. Burada önemli olan, halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olmadığı fikridir. Rousseau'ya göre insan, her zaman kendi iyiliğini ister ama bunun ne olduğunu her zaman kestiremez. Burada düşünürün yaptığı şey, "herkesin iradesi" ile "genel iradeyi" birbirinden ayırmaktır. Ona göre genel irade, yalnız ortak yararı göz önünde tutarken diğeri, özel çıkarları gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir (Rousseau 2006: 26-27).[133] Rousseaucu genel irade

133 Rousseau'nun genel irade kavramı, farklı biçimlerde yorumlanmış ve dolayısıyla da çok tartışılmıştır. Mehmet Ali Ağaoğulları'na göre tartışmaların temelinde, Rousseau'nun, kavramı çelişkili biçimde kullanması yatmaktadır. Rousseau, bir yandan genel iradenin oluşumunun kökeninde bireylerin *özel* iradelerini bulmaktadır. Ancak aynı zamanda yine özel olarak nitelendirilen bireyler arası birleşmelerin, gruplaşmaların iradelerini, genel iradenin karşısındaki en büyük tehlike olarak görmektedir. Öte yandan Rousseau, genel iradenin, hem bireysel iradelerle hem de bireylerin toplamı anlamında halkın ya da herkesin iradesiyle karşıtlık içinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu-

kavramlaştırması, böylece tek tek bireylerin iradelerinin toplamından farklı olan ve çoğunlukla da bununla çelişen bir iradeye işaret etmektedir. Tek partili döneme bakıldığında da benzer bir irade kavrayışının işe koyulduğu görülmektedir. Bu irade kavrayışından, aynı zamanda Kemalist halkçılık ilkesi ile cumhuriyetçilik ilkesi arasındaki paradoksun aşılmasında yararlanılmak istenmiştir. Paradoks, "halka rağmen" anlayışıyla biçimlenen halkçılık ilkesi uyarınca halkın siyasal süreçlerden dışlanmasının, cumhuriyetçilik ilkesinin egemenliğin kaynağının halkta olması gerekliliğiyle çelişmesiyle ortaya çıkmaktadır. Levent Köker'in belirttiği gibi bu paradoks, Rousseaucu genel irade kavramıyla aşılmak istenmiştir (Köker, 1995: 149). Böylece yeni rejim, "muasır medeniyet seviyesine ulaşma"yı genel irade, bir başka deyişle toplumun ortak iyisi olarak belirlemiş; böylece bu ortak iyiye karşı çıkan tek tek bireylerin iradelerini dışlayabilmiştir.

1950'de çok partili yaşama geçişin ardından ise genel iradeden farklı olarak tek tek bireylerin iradelerinin toplamı anlamına gelen millî irade kavramının kullanımı artmıştır. Bu artışın arkasında, "DP'nin iktidara gelmesiyle birlikte devletçi seçkinler ile toplumsal seçkinler arasında ortaya çıkan gerilim" (Heper, 2006) yatmaktadır. Çünkü iktidarın el değiştirmesine rağmen devletçi seçkinler, iktidarlarını paylaşma konusunda isteksiz davranmışlar ve DP'nin elde ettiği oy desteğini yani sayısal çoğunluklarını fazla

rada çelişkili görünen bu durumun temelinde, Rousseau'nun insan ve yurttaş arasında yaptığı ayrım yatmaktadır. Bireysel irade, somut insanların iradesidir ve bireylerin özel çıkarlarıyla özdeştir. Bu somut insanların iradelerinin toplamı, herkesin iradesi ya da halk iradesidir. Ancak yurttaş, Rousseau'da topluma-devlete göre tanımlanır. Dolayısıyla insanın kendisine dönük kişisel bir iradesi varken yurttaşın iradesi, doğrudan bütünün iradesiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda genel irade, yurttaşın iradesinden başka bir şey değildir çünkü yurttaş, kişisel görüşlerini ve çıkarlarını bastıran, kendini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak gören ve sadece ortak iyiliğe yönelen kimse olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede somut insanlardan oluşan halkın iradesi ile soyut yurttaşlardan oluşan genel irade, birbirinden farklı olarak kavramlaştırılmıştır (Ağaoğulları, 2006: 87-99).

önemsememişlerdir. Devletçi seçkinlerin bu tutumları, DP'lilerin millî iradeyi neredeyse bir fetiş haline getirmesine yol açmıştır. Ancak millî iradenin fetişleştirilmesi, DP'yle sınırlı kalmamış, DP'nin devamı niteliğindeki partiler tarafından da sürdürülmüştür (Heper, 2006).

Devletçi seçkinler ile çok partili yaşama geçildikten sonra ortaya çıkan toplumsal seçkinler arasındaki gerilimin sonucu olarak millî iradenin fetişleştirilmesi, İslâmcı söylemde de görülmektedir. İslâmcı söylem, türbanın kamusal alanda yer almasına engel olan devletçi seçkinlerin millî iradeyi hiçe saydığı argümanıyla hareketlenmektedir. Burada millî iradenin hiçe sayılması, devletçi seçkinlerin demokrasiden yana olmadıklarına işaret etmektedir. Bu noktada hegemonik mücadele boyunca bir boş gösteren haline gelen "demokrasi" sözcüğü devreye girmektedir. Demokrasi gösterenini eklemleyen İslâmcı söylem, bu göstereni millî iradeyle sabitlemeye çalışmakta ve demokrasi, millî iradenin tecelli etmesi olarak okunmaktadır. İslâmcı söylemde millî irade, seçimler aracılığıyla tecelli etmektedir. Dolayısıyla halkın kendisini ifade etmesinin, daha farklı bir deyişle kendi ihtiyaç, istek, çıkar ve beklentilerini ortaya koymasının yolu oy kullanmakla sınırlandırılmakta ve demokrasi de çoğunluğun kararlarının uygulanması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, İslâmcı söylemi, liberalizmin siyaset anlayışına yaklaştırır. Habermas'ın belirttiği gibi liberalizmde, kamusal alanda ve parlamentoda siyasal görüş ve irade oluşumu yönündeki siyasal süreci belirleyen, iktidar mevkilerini korumaya ya da kazanmaya çalışan stratejik eylem birliği içindeki kolektivitelerin çekişmesidir. Burada seçmenlerin tercihlerini ifade etmelerinin aracı seçimlerdir (Habermas, 1999: 40). İslâmcı söylemde millî irade kavramının kullanılış biçimine bakıldığında, seçimlerin sonucunda çoğunluğun desteğini alan kolektivitenin, daha özgül biçimde söylersek siyasî partinin, yapacağı düzenlemelerin halkın ihtiyaç, istek ve çıkarlarını yansıtacağının varsayıldığı görülmektedir. Bu anlayış, halkı siyasal süreçlerden dışlayan

bir etki yaratmakta ve bu anlamda, yine İslâmcılık'ın Kemalizm'le aynı işleyiş mantığına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü siyasal katılmanın salt seçimlere indirgenmesi, halkın kendi ihtiyaç, istek ve çıkarlarına ilişkin söz söylemesinin önüne geçen bir siyaset anlayışına işaret etmektedir.[134]

Millî iradenin, seçimlerde çoğunluğu kazanmak olarak kavramlaştırılmasının bir başka boyutu, halk sözcüğünün anlamı ya da halkın kapsamına ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Halk kavramının etimolojik kökenlerini araştıran Giovanni Sartori'ye göre sözcüğün anlamlarından biri şudur: "Halk salt çoğunluk ilkesi ile beliren büyük kesimdir" (Sartori, 1996: 23).[135] Halk sözcüğünün bu anlamı uyarınca salt çoğunluk, yalnızca çoğunluğun sayılması, belli bir nüfus içindeki büyük sayının herkesi temsil etmesi ve herkes adına sınırsız karar verme hakkına sahip olması demektir (Sartori, 1996: 25). Millî iradenin seçim sonuçlarında tecelli ettiği şeklindeki görüşün hâkim olması nedeniyle İslâmcı söylemde halk kavramının, "salt çoğunluk ilkesi uyarınca beliren büyük kesim" şeklinde tanımlandığı sonucuna ulaşılmaktadır.

134 Bu siyaset anlayışının önemli örneklerinden birini, 2008 yılının Şubat ayında oylanan türban yasasına ilişkin tartışmalarda da görmek mümkündür. AKP ve MHP arasındaki ittifakla gündeme gelen bu yasaya ilişkin tartışmalarda, bu iki partinin oyları ile destek olan diğer partilerin oyları toplanarak millî iradenin düzenlemeye onay verdiği ve uzlaşmanın sağlandığı iddia edilmiştir. Bu iddia, seçim sonuçlarını kamusal tartışmaya, ortak akıl yürütmeye eşitleyerek toplumun çeşitli kesimlerinden gelen farklı seslerin duymazdan gelinmesine olanak yaratmıştır. Anayasa Mahkemesi'nin türbanı serbest bırakan düzenlemeyi iptal etmesinin ardından sıklıkla duyulan soru ise "411, 9'dan büyük mü?" sorusu olmuştur. Bu soruyla, türban serbestisine olumsuz oy veren Anayasa Mahkemesi'nin 9 üyesinin, yasaya onay veren 411 milletvekilinin oyunu yani millî iradeyi hiçe saydığı ifade edilmiştir.

135 Sartori, halk sözcüğü hakkında en az altı yorum ortaya çıktığını ifade eder: 1) Halk, sözcük anlamına göre herkes demektir. 2) Halk, sayısı belirsiz büyük bir kesim, pek çok insan demektir. 3) Halk, aşağı sınıf demektir. 4) Halk, bölünmez bir varlık, bir organik bütündür. 5) Halk, salt çoğunluk ilkesiyle beliren büyük kesimdir. 6) Halk, sınırlı çoğunluk ilkesiyle beliren büyük kesimdir (Sartori, 1996: 23).

Millî iradenin seçim sonuçlarında tecelli ettiğine ilişkin görüş, devlet-millet karşıtlığının bir başka ifadesi olan "atanmış-seçilmiş" karşıtlığıyla da pekişmektedir. Türban yasağını savunanların seçim sonucunda değil de atamayla iş başına gelmiş olmaları, millî iradeyi yansıtmadıklarının bir işareti olarak okunmakta ve böylece, atanmışların uygulamalarının toplumsal meşruiyetinin olmadığı vurgulanmaktadır.[136]

Halkın çoğunluk olarak kavramsallaştırılmasının bir başka göstergesi, devlet-millet karşıtlığının, azınlık-çoğunluk karşıtlığı olarak ifade edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu karşıtlık, siyasal alanın iki bileşeninin yani devletin/devletçi seçkinlerin ve milletin/halkın, mevcudiyetleriyle ters orantılı bir biçimde güç sahibi olmasına işaret etmede kullanılmaktadır. Millet/halk; "sessiz-mağdur milyonlar", "büyük çoğunluk", "sessiz çoğunluk"[137] olarak nitelendirilirken devlet/devletçi seçkinler ise "küçük bir azınlık", "bir avuç zorba", "bir avuç azınlık", "bazıları"[138] biçiminde nitelendirilmekte ve böylece (laik) devletin ve devletin seçkinlerinin meşruiyetleri yıpratılmak istenmektedir.

Azınlık-çoğunluk karşıtlığından hareket ederek hem devletçi seçkinlerin hem de savundukları türban yasağının meşruiyetinin yıpratılmasında uygulanan bir başka strateji de belirli kurumlar

136 Meseleyi bu biçimde çerçeveleyen bazı yazılar şunlardır: Fehmi Koru, "Çıktık açık alınla...," *Yeni Şafak*, 29 Ekim 2003; Abdülkadir Özkan, "İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor," *Millî Gazete*, 11 Şubat 2006; Şahin Alpay, 'Kayıt dışı muhalefet' hakkında," *Zaman*, 16 Şubat 2006; Hasan Karakaya, 'Kötü örnek'(!)ler... Ve Teziç'e birkaç söz!," *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat 2006.

137 Kullanılan ifadeler, sırasıyla şu yazılardan alınmıştır: Kâzım Güleçyüz, "Huruç ve sonrası," *Yeni Asya*, 23 Kasım 2002; Abdürrahim Karakoç, "Etme ki bulmayasın," *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat 2006; Mustafa Karaalioğlu, "FP davası üsluptan reddedilmelidir," *Yeni Şafak*, 10 Mayıs 1999.

138 Kullanılan ifadeler, sırasıyla şu yazılardan alınmıştır: Kürşad Bumin, "Bülent Arınç'a (inadına!) övgü...," *Yeni Şafak*, 23 Kasım 2002; Hüseyin Üzmez, "Baş belası istemezükçüler," *Anadolu'da Vakit*, 14 Temmuz 2004; Nedim Odabaş, "Kafaları Değiştirebilmek," *Millî Gazete*, 1 Kasım 2003; Faruk Çakır, "Hakkın azı, çoğu olur mu?," *Yeni Asya*, 28 Kasım 2002.

ve kişiler ile bu kişilerin kişilik özelliklerinin, sorunun kaynağı olarak gösterilmesidir. Türbanın yasaklanmasıyla somutlaştığı varsayılan devlet-millet çekişmesinin nedeni olarak bu kişiler ve kurumlar ile kurumların başında yer alanlar, İslâmcı basın tarafından, siyasal hayatın çözümlenmesinde merkezî bir yere oturtulmaktadır. Bu kişiler arasında öne çıkan isimler Kenan Evren, İhsan Doğramacı, Bülent Ecevit, Ahmet Necdet Sezer, Kemal Alemdaroğlu, Kemal Gürüz ve Erdoğan Teziç'tir. Kurumlar arasında ise Anayasa Mahkemesi, Danıştay ve YÖK öne çıkmaktadır. Cumhurbaşkanlığı döneminde türban konusundaki tavrıyla dikkati çeken ve türban tartışmalarına "kamusal alan" kavramını yerleştiren Ahmet Necdet Sezer, eleştirilen isimlerin başında gelmektedir:

> Sezer'le iktidar ve millet arasında ciddi bir kan uyuşmazlığı var.. Türkiye zaman kaybediyor... Sezer'in uyumsuz bir kişiliği var.. Ciddi bir iletişim sorunu var.. Siyasilerle, bürokratlarla, medyayla sürekli, sağlıklı, düzenli bir iletişim kurma konusunda sorun yaşıyor.. Kendi dünyasında yaşayan biri.. Halkı tanımıyor... Entelektüel bir yapısı da yok...[139]

Görüldüğü gibi türban yasağıyla ortaya çıkan kriz, Sezer'in kişilik özelliklerine bağlanmakta ve yazının başlığından da anlaşıldığı gibi çözümün, ancak Sezer'in cumhurbaşkanlığının bir şekilde sona ermesiyle mümkün olabileceği vurgulanmaktadır. Alıntıda Sezer'in iletişim sorunu olduğuna ilişkin ifade, esasen devlet ile millet arasındaki kopukluğun, seçkinlerin halka yabancılaşmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkmakta ancak bu kopukluk ve yabancılaşma Sezer'e bağlanarak sorun kişiselleştirilmektedir. "Lideroloji" olarak adlandırılan siyasal liderlerin siyasal alandaki rolünü aşırı derecede vurgulama eğilimi (Erol, 1995: 208), İslâmcı söylemde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ancak *Anadolu'da Vakit* gazetesi, bu konuda farklı bir konumda bulunmaktadır. Menderes

139 Abdurrahman Dilipak, "Sezer'den kurtulmadan olmaz!," *Anadolu'da Vakit*, 12 Temmuz 2004.

Çınar'ın gazete üzerinde yaptığı değerlendirmede de ifade ettiği üzere bu gazete, siyasal alandaki pozisyonları fikirler ekseninde ele almaktan ziyade o pozisyonları savunanların, "düşmanların" kişilikleri ekseninde okuyucusuna aktarmaktadır. Gazete, sorunların siyasal değil kişisel olduğunu ve dolayısıyla çözümlerinin de kişisel olduğunu göstermektedir (Çınar, 2005b: 178). Yukarıdaki alıntının yazarı Abdurrahman Dilipak, türban sorununun kaynağı olarak Sezer'in uyumsuz kişiliğini ve iletişim sorunlarını göstermekte ve sorunun, "Sezer'den kurtulmakla" çözüleceğini ifade etmektedir.[140] Böylece türban yasağı bağlamından koparılmakta, türban sorunun tüm arka planı söylem alanının dışına atılmaktadır. *Vakit*'in gerek haberlerinde gerekse köşe yazılarında, incelenen diğer gazetelere oranla daha sık görülen bu yaklaşım, habere ya da yazıya konu edilen kişilerin, sorunların kaynağı olmaları bağlamında hedef gösterilmelerine yol açmaktadır. Nitekim Danıştay'ın Aytaç Kılınç davasında verdiği kararın ardından *Anadolu'da Vakit,* "İşte o üyeler" manşetiyle yaptığı haberde Danıştay üyelerini hedef göstermiştir.

3- Kemalist "Homojen" Yurttaş Tasarımına Yönelik İslâmcı Eleştiriler: Yurttaş mı, Mümin mi?

Cumhuriyet'in ilanının ardından devlet eliyle yaratılan ve dahası devletle özdeş kılınan kamusal alan, yapılanmasına uygun bir yurttaş tasarımı[141] gerektirmiştir. Tam da bu nedenle, Kemalizm'in

140 Benzer biçimde türban yasağı konusunda başı çeken isimlerden YÖK Başkanı Erdoğan Teziç'in, Fransız kültürüyle yetişmiş olması, "psikiyatrik rahatsızlıklarının olması", DSP lideri Bülent Ecevit'in yaşlılığı, Kenan Evren'in "inançsızlığı" vb. kişisel özellikler, türban sorunuyla ilgili olarak sıklıkla zikredilmiştir.

141 Türkiye'de tebaadan yurttaşa geçişin tarihi, II. Meşrutiyet'e dayanmakla birlikte bunun hukuksal arka planını, Tanzimat ve Islahat fermanlarının Osmanlı topraklarında yaşayanlara sağladığı kimi haklar oluşturmaktadır. Bu fermanlarla Osmanlı tarihinde ilk kez, uyrukların dinlerine bakmadan hepsinin yaşamlarını, onurlarını ve mülkiyetlerini koruyan bir yasal dü-

öngördüğü bu yurttaş tasarımı, hegemonik kamusal alanı yıpratmak ve dönüştürmek isteyen İslâmcılık'ın temel hedeflerden biri haline gelmiş, bu yıpratma ve dönüştürme sürecinde yararlanılan karşıtlık ise yurttaş-mümin karşıtlığı olmuştur. Yurttaş-mümin karşıtlığı üzerinden yürütülen hegemonya mücadelesinde, bir karşı hegemonik güç olarak İslâmcılık'ın söylemsel alanında yer alan düğüm noktaları, "tektipleştirme" ya da "homojenleştirme", "dışlama" ve "ayrımcılık" ile "farklılıkların tanınması"dır.

Bu düğüm noktaları ile anlamların kısmî biçimde sabitlendiği İslâmcı söylemde, Kemalist yurttaşlık tasarımının homojenleştirici boyutu ortaya konmakta ve homojenleşmeyen unsurların bu tasarımca dışlandığı ve ayrımcılığa uğradığı iddia edilmektedir. Dışlayıcılık ve ayrımcılıkla malûl olan bu yurttaşlık tasarımının demokratik bir kamusal alana uygun olmadığı ise yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmaların belkemiğini oluşturan farklılık taleplerinin eklemlenmesiyle mümkün kılınmaktadır. Bu çerçevede İslâmcılık, Batı'da yaşanan yurttaşlık tartışmalarından kavramsal olarak beslenmektedir. Farklılıkların kamusal alanda yer bulmasına ilişkin taleplerden yararlanarak ortaya konulan stratejide dikkati çeken, İslâmcı söylemde karşımıza çıkan eleştirilerin yeni bir yurttaşlık anlayışı getirmekten uzak olması, hatta bu eleştirilerle ortaya çıkan tasavvurun bireyi yurttaş haline getirmekten ziyade *mümin* konumunu sürdürmeye yönelik olmasıdır.

zenleme uygulamaya konulmuştur. Tanzimat reformları ve 1876 Anayasası, imparatorluk topraklarında yaşayanları, farklı dinsel-etnik toplulukların üyeleri olarak değil, bir toplumu oluşturan bireyler olarak görmüştür (İçduygu vd., 1999: 193). II. Meşrutiyet'in, yurttaşlık bakımından önemli yanı ise modern merkezî devletin ihtiyaç duyduğu bir kamusal ve siyasal alan anlayışına geçişte önemli bir aşama oluşturmasıyla ilgilidir. Bu dönemde yeniden uygulanmaya başlanan Kanun-i Esasi çerçevesinde hak ve özgürlükler, biçimsel düzeyde de olsa güvence altına alınmış, seçme ve seçilme hakkı hayata geçirilmiş, cemiyetler kanunuyla meşruiyet kazanan dernek, kulüp ve siyasal partiler, farklı projelerle ortaya çıkmıştır. Tüm bu sayılanlar, bu dönemde "yurttaş"a yeni bir alan açılması anlamına gelmiştir (Üstel, 2004: 25-56).

İslâmcı söylemde, Kemalist yurttaşlık tasarımı, öncelikli olarak bu tasarımın homojenleştirici boyutu odağa alınarak sorunlaştırılmaktadır. Danıştay'ın Aytaç Kılınç'a ilişkin kararının ardından kaleme alınan aşağıdaki alıntı, Kemalizm'in homojenleştiriciliğine yönelik eleştirilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

> Çünkü bu ülkede tüm farklı düşünceler yadırganır ve yargılanırlar!.. Ne de olsa "sürü mantığı" ile yetiştirilmişiz... Çocukluğumuz ve gençliğimiz "tek yol"la, "tek doğru" ile, "tek hedef"le şekillenmiş.. "Atatürk diyor ki"ler götürmüş ortalığı!.. "Cumhuriyet/hürriyet" kafiyeleri doldurulmuş (özgürlük geri dursun) beynimize, laiklik nutku eşliğinde "uzanan elleri kırıp dilleri koparmaktan" söz eden büyüklerimizi dinleye dinleye eğitimimizi tamamlamışız. Anlayacağınız "tek boyutlu insan" olarak salınmışız ortaya! Böyle bir toplumda, hedefi değişik, doğrusu farklı olanlar "düşman" muamelesi görürler...[142]

Alıntının yazarının Danıştay'ın kararına ilişkin değerlendirmelerinin odağını, Kemalizm'in "cumhuriyetin değerlerini taşıyacak yurttaş yetiştirme" idealinin eleştirisi oluşturmaktadır. Yazar bu yöndeki eleştirilerini, Kemalizm'in tek boyutluluk arzusunu öne çıkararak temellendirmekte ve toplumsal alanda farklı düşüncelerin, yok sayma ve yasaklamayla karşılaştığını ifade etmektedir. Yazarın da işaret ettiği homojenleştirme, ulus-devlete bağlı yurttaş yaratma sürecinin en önemli sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet'in ilanı, aslında öncelikli olarak bir ulus-devlet inşa etme ve buna uygun bir ulus ve ulusal kimlik yaratmanın örneği olarak belirginleşmektedir. Yaratılan bu ulus ve ulusal kimlikte Cumhuriyet'in altı okunun özellikle üçünün *laiklik, milliyetçilik* ve *halkçılık*'ın daha belirgin biçimde etkisi görülmektedir. Ahmet Yıldız'ın belirttiği gibi ulusal kimlik, seküler, özellikle 1930'lardan itibaren etnisist-soya dayalı yani Türkçü ve

142 Yavuz Bahadıroğlu, "İnanmak ve yaşamak," *Anadolu'da Vakit*, 13 Şubat 2006.

solidarist bir temelde inşa edilmiştir. Bu üç eksende türdeş bir toplum yaratılmaya çalışılmış, bu türdeşliği bozacak unsurlar çatışma kaynağı olarak değerlendirilmiş, dönemin "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" şiarının da büyük ölçüde dile getirdiği gibi etnik, sınıfsal ve dinî göstergelerin kamusal alandaki görünürlükleri mutlak yasak kapsamına alınmıştır. Bir başka deyişle dinî, etnik, sınıfsal vb. her tür kolektif bağlanmalar, gayr-ı meşru ilan edilmiştir (Yıldız, 2002: 212-215). Bu farklılık göstergelerinin kamusal alana girişlerinin önlenmesinde, sınıfların olmadığı tezinden yani solidarizmden, Türkleştirme politikalarından ve laiklikten yararlanılmıştır. Böylece kamusal alana, bu tür bağlanmalardan ve dolayısıyla rejimin "tehlikeli" olarak nitelendirdiği özelliklerinden "arınmış", bu nedenle de homojenleşmiş yurttaşların girmesine olanak tanınmıştır. Tanıl Bora'nın belirttiği gibi organizmacı toplum anlayışı bağlamında devlet, ulus ve hükümetin/partinin özdeşleştirilmesi, yurttaşa nefes alacak alan bırakmamıştır (Bora, 1997: 54).

Cumhuriyet'in öngördüğü bu homojenleşmiş yurttaştan beklenen, kamusal alanda yönetimi eleştirmesi ve denetlemesi değil, modernleşmeci seçkinler tarafından belirlenen *ortak iyiyi* taşıması, bir başka deyişle "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" için gerekli olan görevleri yerine getirmesidir. Füsun Üstel'in de belirttiği gibi Cumhuriyet dönemi yurttaşlık kavrayışı, daha ziyade bir görevler söyleminden oluşmaktadır (Üstel, 2004: 181). Burada, Kemalist yurttaşlık kavrayışının, görevlerle tanımlanan "yurttaş temelli cumhuriyetçi"[143] yurttaşlık anlayışıyla benzerliği ortaya

143 Yurttaşlıkla ilgili, biri "liberal" ya da "liberal-bireyci", diğeri "klasik" ya da "yurttaş temelli cumhuriyetçi" olmak üzere iki temel anlayış bulunmaktadır. Bu anlayışlar, hiçbir yerde ve hiçbir zaman saf halleriyle bulunmamakla birlikte, analitik ayrımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aralarındaki ilk ve en temel fark, ilkinin "statü", diğerinin ise "pratik" olarak yurttaşlık anlayışına dayanıyor olmasıdır. Liberal bireyci yurttaşlık anlayışında statüye yapılan vurgu, bireylerin dünyada aktif failler olma ihtimali için gerekli bir "ihtiyaç ve istihkak dilinin" ortaya çıkmasına neden olmakta ve bunlar,

çıkmaktadır. Kemalist yurttaşlık anlayışı, yurttaşlığın bir görevler söylemine dönüşmesi ve dolayısıyla yurttaşlığın yerine getirilecek görevler aracılığıyla elde edilip sürdürülmesi bakımından cumhuriyetçi yurttaşlık tasarımıyla benzerlikler göstermektedir (Üstel, 2004; Kadıoğlu, 1999; Keyman, 1999b). Ancak cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında toplum, bireyi öncelerken, Kemalist kavrayışta organizmacı toplum anlayışının sonucu olarak devlet, bireyi öncelemektedir. Yine cumhuriyetçi yurttaşlıkta öne çıkan katılım boyutunun, Kemalist yurttaşlık tasarımında bulunmadığı ortadadır. Tek Parti döneminden başlayarak siyaset alanının hal-

yurttaş statüsünün hakları olarak görülmektedir. Burada yatan en temel tez, hakların bireylerin içsel bir parçası olduğudur. Zira bireyler, toplumu ve devleti önceler. Burada sözü edilen haklar, "doğal" haklar ya da "insan" haklarıdır. 17. yüzyıldan başlayarak elde edilen haklar, temel olarak sivil, siyasal, hukuksal ve dinsel haklardı. Liberal bireyci anlayışta tüm bu hakların, bireylerin dünyada etkin failler olmasına olanak tanıdığı düşünülmektedir. Çünkü bu haklar, bireyleri güçlendirerek bireylerin eyleme geçmelerini mümkün kılar. Bu anlayışta bireyler, diğerlerinin benzer haklarına saygı duyma, vergi ödeme ve ülke savunmasına katılma gibi görevleri olan egemen ve ahlâken özerk varlıklardır. Bunun dışında bireylerin, topluma karşı hiçbir yükümlülükleri yoktur. Bireylerin egemen ve ahlâken özerkliğinin anlamı, kamusal alanda yurttaş statüsünün getirdiği hakları kullanıp kullanmamakta özgür olmaları, hakları kullanmamalarının yurttaşlık statüsünde herhangi bir sorun yaratmayacağıdır (Oldfield, 2008: 94-96).

Yurttaş temelli cumhuriyetçi anlayışta ise yurttaşlık, bir pratik olarak kavramsallaştırılmaktadır. Pratikte temellenen bu anlayışta bir görevler söylemi işbaşındadır. Görevlerin yerine getirilmesi sayesinde bireyler, yurttaş olarak kabul edilir. Bu görevler, yurttaşların kendileri gibi yurttaşlardan oluşan siyasal bir topluluğu tanımlamak, tesis etmek ve devam ettirmek için yapması gereken şeylerle ilgilidir. Bu bağlamda cumhuriyetçi anlayışta, bireylerin toplumu öncelemediğini aksine, bu anlayışın toplum temelli olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlayışta bireyler, egemen ve öncelikli değildir. Onların zamanları, kaynakları ve kimi zaman hayatları bile talep edilebilir. Bunları yerine getirmemek, yurttaş olmayı bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla yurttaş temelli cumhuriyetçilikte yurttaşlık pratiğinin gerektirdiği unsur, bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine ilişkin paylaşılan sorumluluktur. Bu ise bireylerin, üstlenip üstlenmeyeceklerini tercih edebilecekleri bir sorumluluk değildir (Oldfield, 2008: 93-99).

ka kapatılması ve siyasetin devletçi seçkinlerle sınırlandırılması, yurttaş katılımını, seçme ve seçilme faaliyetine hapsetmektedir. Bu bağlamda Kemalist yurttaşlık tasarımının, bir katılım anlayışı barındırmaktan ziyade, devletçi seçkinler tarafından tanımlanan ortak iyinin yurttaşlar tarafından taşınmasına dayalı bir anlayışa yaslandığını söylemek daha doğrudur. Yurttaşlığı haklardan ziyade görevler ekseninde tanımlayan bu anlayış, elbette liberal-bireyci yurttaşlık tasarımından da oldukça uzaktır.

Kemalizm'in laiklik ekseninde tüm yurttaşların eşit muamele görmesi gerekçesiyle temellendirdiği türbanın kamusal alandaki görünürlüğünün engellenmesi, İslâmcı söylemde "dışlama" ve "ayrımcılık" sözcükleriyle işaretlenmektedir. Burada söz konusu olan, hegemonya mücadelesi veren iki kesimin kendi kısmî çıkarlarının genelleştirilmesine ilişkin bir mücadeledir: Hegemonik kamusal alanın savunucuları, "rejimin laik niteliğini koruma" ya da "rejime yönelik tehdidi bertaraf etme" biçimindeki kısmî çıkarlarını tüm yurttaşlara eşit muamele etme çerçevesinde genelleştirmeye çalışırken İslâmcılık'ta, bu eşitlik iddiasının, aslında "dışlamaya" ve "ayrımcılığa" dönüştüğü ifade edilmektedir.

İslâmcı söylemde Kemalizm'in dışlayıcılığına yönelik vurgu, dışlanan tüm kolektif bağlanmalar arasında bir eşdeğerlilik zincirinin kurulmasına neden olmaktadır. Daha açık bir deyişle Kemalizm'in dışlayıcılığına yönelik vurgu, tikel/somut kimlik ve talepleri daha geniş bir eşdeğerlikler zincirine oturtmaktadır. Böylece türbanın kamusallaşmasına ilişkin talepler, etnik grupların, sınıfların, farklı mezheplerin, kadın hareketinin talepleriyle bir eşdeğerlik zincirine girmektedir. Bu durum, İslâmcı taleplerin, "kendi tikelciliğine kapanmış bir bakış açısından daha genel bir bakış açısına çıkmasını sağlamakta" (Laclau, 2003b: 35) ve böylece İslâmcı taleplerin kendi çıkarlarını evrenselleştirmesine ya da genelleştirmesine yol açmaktadır. Ama bu birbirinden farklı talep ve kimliklerin geniş bir eşdeğerlik zincirine oturtulmuş olması, aynı zamanda aralarındaki farkların çökertilmesine de ne-

den olmaktadır. Bir başka deyişle tüm diğer farklarla girilen bu eşdeğerlilik ilişkisi içinde İslâmcılık, bir fark olarak kendisini iptal etmektedir.

İslâmcılık'ın, Kemalizm'e karşı diğer dışlanmış tikelliklerle kurduğu eşdeğerlilik ilişkisi, yurttaşlığın farklılık taleplerinin kamusallaşmasına izin verecek biçimde dönüştürülmesine ilişkin argümanların İslâmcı söyleme eklemlenmesine neden olmaktadır. Zira yurttaşlık üzerine yapılan tartışmalarda iki temel hareket noktası bulunmaktadır. Bu hareket noktalarından ilki, yurttaşların yasal eşitliklerinin her zaman fiilî eşitliğe yol açmadığı biçimindeki saptama; ikincisi ise eşitleştirme operasyonunun benzerleştirmeye eşlik eden ve benzemediği oranda da dışlayan doğasına ilişkin sorgulamalardır (Üstel, 1999: 93). Türban sorunu etrafındaki tartışmalara bakıldığında yurttaşlık tartışmalarının temellendiği bu iki noktanın, İslâmcı söyleme eklemlendiği ve buna bağlı olarak tikel kimlik ve taleplerin kamusallaşmasının yurttaşlar arasında fiilî eşitliği sağlayabileceği ve dolayısıyla da kamusal alanın bu anlayış doğrultusunda yeniden yapılandırılması gerektiğine ilişkin yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Aşağıdaki alıntı, ulusu ve ulusal kimliği bir birlik tahayyülü üzerine kuran ve bu tahayyülden hareketle şekillenen Kemalist yurttaşlık tasarımının ve kamusal alan tasavvurunun farklılık talepleri doğrultusunda yeniden yapılandırılmasına yönelik bir çağrı niteliği taşımaktadır:

> Aslında insanın ailesinin, evinin dışındaki tüm alanlar "kamusal alan" olarak kabul edilir. Herkesin rahatlıkla girip çıkabildiği kamusal alanın temel özelliği aleniyet, gönüllü katılım ve iknadır. Her toplumun kendine özgü olarak kurabileceği kamusal alanın belli bir ideoloji temelinde ve tek tiplilik üzerinde kurulması en önemli sorun olmaktadır. *Zira toplum farklılık üzerinde yükselen bir yapıdır.* İnsanlara farklılıklarınızı evinizde yaşayın demek asla kabul edilemez faşizan bir tavırdır. *Kamusal alanın sadece eşitlik ve tek tiplilik üzerinde değil aynı zamanda özgürlük ve farklılık ilkeleri temelinde kurulması gerekmektedir.* Kamusal

> alanda başörtüsü takılamaz demek, insanların bu alanda özgürlüklerinin, farklılıklarının ve eşitliklerinin tanınmaması demektir. Totaliter ideolojilerin toplumu tek tipleştirerek herkesi eşitleştirmeleri anlayışı artık tarihin derinliklerinde kalmalıdır.[144]

Alıntının yazarı, türban tartışması etrafında hegemonik kamusal alan tasarımını tartışmaya açarken küreselleşme süreciyle birlikte ulus-devletlerin karşılaştıkları meşruluk krizinin nedeni olan eşitlik ve eşitliğin yol açtığı homojenleşme sorununu vurgulamaktadır.[145] Yazının temel amacı, türbanın aleniyet kazanmasına engel olan yurttaşlık ve kamusal alan tasarımını eleştirmek olmakla birlikte, toplumun farklılıklar temelinde kurulmasına ilişkin vurgu, her tür farklılığı işaret etmektedir. Kamusal alanda tikel kimlik ve taleplerin aleniyet kazanmasına engel olan devlet ve ulusu özdeşleştiren organizmacı toplum anlayışının terk edilmesinin, kamusal alanı demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmak için gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgu, yasal olarak eşit, ancak fiilî olarak eşit olmayan tüm tikelliklerin önlerindeki engellerin kaldırılmasına yöneliktir. Kamusal alanın farklılık ve özgürlük ekseninde kurulması gerekliliğine ilişkin bu vurgu, tekil bir kamusal alan yerine kamular çoğulluğunun geçirilmesi gerektiğine yönelik tartışmalardan beslenmektedir. Nancy Fraser, Charles Taylor, Jane Mansbridge, Gerard Hauser gibi teorisyenlerin, sosyo-kültürel çeşitliliğin tanınması amacıyla geliştirdikleri yaklaşımlar, tekil bir kamusal alanın getirdiği eşitsizliklerin altını çizmekte ve kamular çoğulluğunun tanınmasının özgürleşimci boyutuna işaret etmektedirler (Asen, 2000: 424-425).

İslâmcılık'ın diğer tikel kimlik ve fark talepleriyle kurduğu eşdeğerlilik zincirinin kendi farkını iptal etmesine neden olduğu daha

144 Davut Dursun, "Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek," *Yeni Şafak*, 5 Aralık 2002. (Vurgular bana ait.)

145 Tektiplilik sorununun vurgulandığı diğer bazı yazılar: Koray Düzgören, "Herkes niçin taraf olmak zorunda olsun?," *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003; Mustafa Karaalioğlu, "Raporlu Resepsiyon," *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003.

önce belirtilmişti. Esasen burada, eş zamanlı olarak iki farklı işlem bir arada gitmektedir. Çünkü "herhangi bir somut mücadele kendi tikelliğini aynı anda savunan ve lağveden çelişik bir hareketin boyunduruğu altındadır" (Laclau, 2003c: 102). Kendi kısmî çıkarlarını ya da tikel kimlik ve taleplerini genelleştirmek üzere kurulan eşdeğerlilik zinciri, İslâmcılık'ın kendi kimliğini koruması amacıyla aynı anda bozulmaktadır. Çünkü İslâmcılık ya da herhangi bir tikel talep/kimlik, ancak "diğer öğelerden farklı olduğu oranda bir kimlik kazanabilir" (Laclau, 2003c: 97). Bu eşdeğerlik zincirinin bozulması, Kemalist yurttaşlık tasarımının dışladığı diğer tikel kimlik ve taleplerin göz ardı edilmesi ya da hâlihazırda dışlanmış olanların yeniden dışlanması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Diğer tikel talep ve kimliklerin göz ardı edilmesinde kullanılan strateji, dışlamanın yalnızca İslâmî yaşam biçimini benimsemiş kadınlarla sınırlandırılmasıdır. Bu sınırlandırma, "türbanlı kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak görme", "rejimin türbanlı kadınları ikinci sınıf insan olarak kabul etmesi", "türbanlı kadının sistem dışına itilmesi" vb.[146] şeklinde ifadeler yoluyla gerçekleştirilmektedir. Böylece toplumsal alanda hâkim olan ataerkil örüntülerin neden olduğu kadınlara yönelik diğer dışlama ve ayrımcılık stratejileri söylem alanının dışına atılmakta; dışlama, yalnızca türbanlı kadınlara hasredilmektedir ve bu durum, kadın hareketiyle kurulan eşdeğerlilik zincirini bozmaktadır. Dışlamanın türbanlı kadınlarla sınırlandırılması, Kemalizm'in temel olarak örtülü kadınlar ile örtüsüz kadınlar arasında bir ayrımcılık yaptığını, bu ayrımcılığın ise örtülü kadınların aleyhine işlediğini ima etmektedir. Bir başka deyişle toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikler, yalnızca türbanlı kadınlara hasredilmekte ve örtüsüz olmakla birlikte ataerkil örüntülerin neden olduğu tüm diğer dışlama ve

146 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Mehmet Ocaktan, "Sezer cumhuriyeti," *Yeni Şafak*, 22 Ekim 2003; Tamer Korkmaz, "Merve Kavakçı, neyi temsil ediyor?," *Zaman*, 4 Mayıs 1999; Fehmi Koru, "Kim okur, kim dinler?," *Zaman*, 5 Mayıs 1999.

ayrımcılık biçimlerine maruz kalan kadınlar görmezden gelinmektedir. Türban yasağının doğrudan muhatabı olan kadınlar açısından bakıldığında, çalışma kapsamında incelenen gazetelerin kadın köşe yazarlarının yazılarında da Kemalizm'in dışlayıcılığının yalnızca türbanlı kadınlara hasredildiği ve böylece kadın hareketiyle kurulan eşdeğerliliğin bozulduğu görülmektedir. Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu'nun, Danıştay'ın Aytaç Kılınç'a ilişkin kararının ardından kaleme aldığı yazısından yapılan aşağıdaki alıntı, bu durumun örneklerinden biridir:

> 80 öncesi ve 80'li yıllar boyunca rahatlıkla "düşman" kategorisinde belirginleştirilmeye çalışılan tesettürlü kadınlar, 90'lı ve 2000'li yıllarda kendileri için belirginleştirilmiş sınarları giderek daha müphem kimlikler ortaya koyarak aşmayı denediler... Okulun girişinde başını açarak, şapka ile saçlarını saklayarak, velhasıl şekil üzerinde direnmeyerek, laikçinin "ötekilik" çemberini aşmaya çalıştı. Ötekilik çemberi aşılmaya çalışıldıkça medya yeni bilgiler pompaladı... Medyanın pompaladığı "bilgiler" ışığında laikçi zihniyet için, şu karşıdan gelen "gittikçe bana benzeyen, benimle aynı mekanları, markaları, mini etek hariç aynı giyim tarzı ve aksesuarını paylaşan kadın kimdir?" sorusu ve soruya verilen cevap hayati bir önem taşır oldu. Her ne kadar kadınlık paydasında kerhen "a onlar da kadın ve süsleniyooo, kuaföre gidiyooo ve tatil yapıyooo" formülüyle, eşitlenmeye razı olunsa da, başta taşınmakta olan başörtüsü son anda eşitlenmeyi devre dışı bırakıyor. "Bu benim dostum olamaz, başındaki başörtüsü onu benim dostum yapmayı engelleyen önemli bir gösterge; ama düşman olarak tanımlamamı, onun içerisi ile dışarısı arasındaki farklılıkları silikleştirmesi engelliyor." Öyleyse yeni tanım gerekiyor. "Tehlikenin" tanımını değiştirerek, başörtülü için her tarafı dışarısı kılmak. Ve daha da önemlisi başörtülüyü "dışarlıklı" kılmak.[147]

Alıntıda yazarın esas olarak işaret ettiği, Kemalizm'in ya da kendi ifadesiyle "laikçi zihniyetin", türbanlı kadınları tam da tür-

147 Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu, "Bir 'yabancı' olarak tesettürlü kadınlar," *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006.

banları nedeniyle diğer kadınlarla eşit görmediğidir. Bir başka ifadeyle yazar, yasalar önündeki eşitliğin fiilî olarak işlemediğini ima etmektedir. Örtülü ve örtüsüz kadınların yaşam biçimlerinin benzerliğine rağmen örtünün, son kertede kadınlık ortak paydasında ortaya çıkan eşitliği bozduğunu ve örtülü kadınların "düşman" olarak görülmesine yol açtığını iddia etmektedir. Yazarın ortaya koyduğu bu argüman, çalışma kapsamında incelenen diğer kadın köşe yazarlarınca da vurgulanmaktadır. Bu argüman, "başörtülü kadınların bedel ödemesi", "kötü örnek olarak görülmesi", "başörtülü kadının kamusal alandan sürülmesi", "direndiği/diretttiği için hayata 1-0 yenik başlaması", "kamusal alandaki bütün kapıların kapatılması"[148] gibi ifadeler yoluyla dile getirilmektedir. Türbanlı kadınların kamusal alandan dışlandıklarına ilişkin görüşlerin temelinde, Türkiye'de kamusal alanın laiklik ilkesi doğrultusunda ve seçkinci bir anlayışa yaslanarak devlet eliyle *kuruluşu* yatmaktadır. Rejimin kamusal alana örtülerinden *kurtarılmış* kadınların girmelerini teşvik etmiş olması, "İslâmcı kadın yazarların" dışlanmışlığı örtülü kadınlara hasretmelerini kısmî olarak haklılaştırmaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Kemalist reformların, kamusal ve özel alan arasındaki toplumsal cinsiyetçi yapılanmayı muhafaza ederek kadınları esas itibariyle özel alana dair faaliyetlerle (özellikle de annelikle) tanımlamış olması, kadınların kamusal yaşama katılmaları ve mevcut yurttaşlık haklarını kullanmaları önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla yurttaşlık haklarının kullanımı önündeki başlıca engel ya da yasalar önündeki eşitliği fiilî olarak eşitsizliğe dönüştüren unsur, yalnızca türban değil, daha ziyade kadınları özel alanla tanımlayan ataerkil örüntülerdir.

148 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Sibel Eraslan, "Bedel ödemek deyince," *Anadolu'da Vakit*, 10 Temmuz 2004; Sibel Eraslan, "İkna odasından kötü örneklere," *Anadolu'da Vakit*, 17 Şubat 2006; Özlem Albayrak, "Kariyerli türbanlılar," *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2006; Merve Kavakçı, "Yine türban," *Anadolu'da Vakit*, 2 Temmuz 2004.

Türbanlı kadınlar üzerinden temellendirilen Kemalizm'in dışlayıcılığı, "inananların öz vatanlarında parya olması", "mürtecilik", "çoğunluğun kendini sığıntı gibi hissetmesi", "inananların zenci muamelesi görmesi"ne[149] uzanan bir biçimde adlandırılmakta[150] ve böylece kadınlara yönelik bir ayrımcılık, tüm "ina-

149 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla şunlardır: Ahmet Taşgetiren, "Elde var utanç," *Yeni Şafak*, 6 Mayıs 1999; Ali Bayramoğlu, "Başörtüsü sorunu dedikleri," *Yeni Şafak*, 23 Kasım 2002; Abdülkadir Özkan, "İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor," *Millî Gazete*, 11 Şubat 2006; Davut Şahin, "Mevlit sahnesi," *Yeni Asya*, 23 Ekim 2003.

150 "Mürtecilik", "sığıntılık", "inananların öz vatanlarında parya olması" gibi ifadeler, İslâmcı söylemdeki mağduriyet ya da mazlumluk söyleminin örnekleri olarak karşımızda çıkmaktadır. Fethi Açıkel'in Türk-İslâm sentezini tanımlayan bir unsur olarak ortaya koyduğu 'kutsal mazlumluk', İslâmcı söylemde sıklıkla görülen bu *ıstırap* anlatısını tanımlamaya oldukça elverişlidir. Açıkel'e göre "*Kutsal mazlumluk*, geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların *güç istemlerini* temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentidir. Bir toplumsal yapının kapitalizme, uluslararası güç dengeleri ve modernleşmenin patolojileri içinde ürettiği *savunma, karşı çıkma* ve *eklemlenme* stratejisidir. *Kutsal mazlumluk,* içinde Türk milliyetçiliğinden İslâmî motiflere, kapitalizm öncesi değerlerin yüceltiminden yarı-cemaatçi bir toplum anlayışına, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheci bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümlerine kadar pek çok söylemsel ögeyi içinde barındıran ve modernleşme süreci içinde, Türk Sağının geliştirdiği en önemli ideolojik dizgedir" (Açıkel, 1996: 155). Kutsal mazlumluk, bir yandan toplumsal ve ekonomik geri kalmışlıkla kitlelerin ezikliğini dile getirir, diğer yandan da bunu aşmanın nevrotik-baskıcı yollarını siyasal aygıt dolayımıyla eklemler (Açıkel, 1996: 155). Bu söyleminin en önemli özelliği, ezikliğin yanı sıra bir *iktidar istencini* de vurgulamasıdır (Açıkel, 1996: 153). İslâmcı söyleme bakıldığında iktidar istencinin, devlete/devletçi seçkinlere karşı halkın istenci olarak sunulduğu görülmektedir. Bir başka deyişle halkın inançlarını yok sayan, baskılayan devletin karşısına, mütedeyyin halkın iktidar istenci çıkarılmaktadır. Bu mazlumluk söylemi, esasen İslâmcı söylemde halk ve iktidar bloğu/devlet arasındaki antagonistik ilişkiyi destekleyen bir etki yaratmaktadır. Ancak çalışmada vurgulandığı gibi İslâmcı söylemde halkın siyasal etkinliğinin sınırlandırılması, iktidar istencinin esasen halk değil, *halkın çıkarlarını bilen* İslâmcı/popülist seçkinlerin istenci olduğuna işaret etmektedir. Aslında bu mazlumluk ya da mağduriyet söylemi,

nanlara" genişletilmektedir. Esasen kadınlara yönelik olan bir engellemenin, bundan doğrudan etkilenmeyen erkekleri de kapsar biçimde genişletilmesi, İslâmcı söylemin hegemonik performansını arttıran bir işlev görmektedir. Ayrımcılığın ve dışlamanın yalnızca türbanlı kadınları değil, tüm "inananları" hedeflediğine ilişkin sav, mücadeleyi, bir kadın meselesi, kadının bedenine ve görünürlüğüne ilişkin, dolayısıyla da tüm kadınlara genişletilebilecek bir mesele olmaktan çıkarıp İslâm çatısı altına almakta ve böylece mücadelenin kapsamını genişletmektedir. Toplumsal cinsiyet temelli dışlamanın söylem alanının dışına çıkarılması yoluyla, eklemlenilen feminist argümanlar yerinden edilmekte ve böylece diğer kadın hareketleriyle kurulabilecek olan eşdeğerlik ilişkisi bozulmaktadır. Feminist argümanların yerinden edilmesiyle, türban sorununun esasen kadınlara yönelik ayrımcılık stratejisi olarak işaretlenmemesi, türbanlı kadınların hegemonya mücadelesi içindeki konumlarının eritilmesine neden olmakta ve *kendi adlarına* konuşmalarının önüne geçmektedir.

İslâmcılık'ın diğer tikel kimlik ve taleplerle kurduğu eşdeğerlilik zincirini bozan bir başka unsur, yukarıda belirtildiği gibi diğer tikellikleri dışlamasıdır. Bir başka deyişle hegemonik yurttaşlık tasarımınca dışlanan farklılık talepleri, İslâmcı söylemde yeniden dışlanmaktadır. Aynı kimlik ve talepleri dışlamaları nedeniyle, bu kez hegemonya mücadelesi halindeki İslâmcılık ve Kemalizm, aynı eşdeğerlilik zincirine oturmaktadır. Eşdeğerliliği bozmak ve kendi farkını iptal eden bu durumu ortadan kaldırmak için İslâmcılık, aslında hegemonik yurttaşlık tanımının da dışarıda bıraktığı farklılıkları onun *içine* ya da *yanına* yerleştirmektedir:

Türkiye'deki siyasal söylemlerin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim benzer bir mağduriyet söylemi, Kemalizm'de de görülmektedir. 1950'lerden bu yana Türkiye'nin bir karşı devrim sürecine sokulduğu görüşü, buna bağlı olarak laik ve demokratik devletin kurumlarının kapatılması ya da devlet kurumlarının *karşı devrimci güçler* tarafından işgal edilmesi, Kemalistlere düzenlenen suikastlar vb. nedeniyle Kemalizm de kendisini mağdur olarak algılamaktadır (Erdoğan, 2002: 587).

> Herkes elini vicdanına koysun ve bu ülkede hukukun nasıl kangren olduğunu düşünsün. Zina yapan öğretmeni görevine döndürecek ve zinayı "kötü örnek olarak" görmeyeceksin. Fakat sıra başörtüsüne gelince, "kötü örnek olur" diyerek sokaktaki başörtüsüne el uzatacaksın. Zina, fuhuş, dünya kuruldu kurulalı çirkindir, ahlâk dışıdır. Başörtüsü dünya kuruldu kurulalı iffetin, sadakatin, nezahetin sembolüdür. Başta Allah'ın emridir. Kur'an'ın talimatıdır. Sonra, Anadolu kadınının geleneğidir. Bu toprakların milli kıyafetidir.[151]

> Homoseksüellere bile özgürlük istiyorsunuz, arkasından Kur'an öğretmek isteyenlere "Kanuna aykırı eğitim"den 1 yıl hapis cezası vermeye kalkışıyorsunuz.[152]

Türban yasağı çerçevesinde, iki ayrı olay bağlamında kaleme alınan yazılardan ilkinde evlilik dışı cinsel ilişki, ikincisinde ise farklı cinsel eğilime sahip olanların kamusallık talepleri, İslâmî taleplerin karşısına çıkarılmaktadır. İlk alıntıda erkek egemen toplumda hâlâ tabu olan ve tam da bu nedenle uğrunda kadınların hayatlarını kaybettiği evlilik dışı cinsel ilişki, "zina" olarak adlandırılmakta ve bu yolla gayr-ı ahlâkileştirilmektedir. Örtünün "dünya kuruldu kurulalı iffetin, sadakatin, nezahetin" sembolü olduğunun belirtilmesi, bir yandan tikel bir giyinme biçimini doğallaştırıp genelleştirmekte, diğer yandan da farklı giyim biçimlerine sahip olanların, daha doğrusu örtünmeyen kadınların "iffetsiz, sadakatsiz ve ahlâken temiz olmadığını" iddia etmektedir.[153]

151 Arif Çevikel, "Adaletin bu mu Danıştay?," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

152 Ali Karahasanoğlu, "Dünyada olmayan yasaklar Türkiye'de," *Anadolu'da Vakit*, 9 Temmuz 2004.

153 Gül Aldıkaçtı-Marshall da benzer bir bulguyu ortaya koymaktadır. Türkiye'deki feminist ve İslâmcı kadınların, örtünmeye ve çalışmaya ilişkin yaklaşımlarını ele aldığı yazısında, özellikle Ortodoks İslâmcı kadınların, örtünmeyi, ahlâkî/gayr-ı ahlâkî dikotomisine indirgediklerini ifade etmektedir. Buna göre Ortodoks İslâmcı kadınlar, örtünmeyi iffet, eşe bağlılık ve onura eşitlerken, örtünmemeyi iffetsizlik, namussuzluk, zina ve gafletle eşitlemektedir (Aldıkaçtı-Marshall, 2005: 112). Bu iddia, İslâmcıların örtünme karşısına çıkardıkları mini etek örneğinde de sıklıkla görülmekte-

İkinci örnekte sözü edilen homoseksüellik ise cümlede yer alan "bile" sözcüğünün açıkça gösterdiği gibi toplumun yaşam biçimine temelden "aykırı" bir biçimde sunulmaktadır. Her iki örnekte İslâmî yaşam biçimine yönelik engellerin karşısına konulan bu farklılık talepleri, *ahlâkî* bir zeminden hareketle dışlanmaktadır. Bu bağlamda İslâmcı söylemde kamusal alanın ahlâkî bir temelde, daha doğrusu İslâmî ahlâk temelinde dönüştürülmeye çalışıldığını da söylemek mümkün gözükmektedir.

dir. Her ne kadar "isteyen mini etek giyer, isteyen başını örter" diyerek mini etek karşısında *hoşgörülü* olduklarını zaman zaman ifade etseler de bunu, bir *ahlâksızlık* sembolü olarak sunma eğilimleri daha baskındır. Çalışma bağlamında incelenen köşe yazılarında da bu sunumun örneklerini görmek mümkündür. Mehmet Şevket Eygi, örtünmeye yönelik olarak laik kesimden gelen tepkilere karşılık "Bazı ilerici gazeteciler, okumuşlar, İslâm'daki tesettürün kadınları şehvet aracı gibi görmekten kaynaklandığını iddia ederler. Onlar, genç ve güzel hanımların şu kış kıyamette mini etekle gezmesini şehvet kamçılayıcı bir davranış olarak değerlendirmez de; İslâm'ın, kadınları korumak için vaz'etmiş (koymuş) olduğu tesettürü dillerine dolar" diyerek mini eteğin, kadınların erkekleri tahrik etmesinin bir aracı olduğunu ifade etmektedir (Mehmet Şevket Eygi, "Tesettür," *Millî Gazete*, 23 Kasım 2002). Örtünme ve mini eteği karşı karşıya koyan benzer örnekler için bkz. Hasan Karakaya, "Erkeklerle yaşa!.. Ama başörtüsüyle yaşama!," *Anadolu'da Vakit*, 18 Şubat 2006; Mehmet Talü, "Geniş bir din hürriyeti vardır," *Millî Gazete*, 20 Şubat 2006. İslâmcı kadınlar da kimi zaman bu görüşleri daha sert bir biçimde dillendirmişlerdir. Örneğin Macide Göç, "Başörtüsü vahyi bir emirken, kapitalist tüketim kültürünün ürettiği mini etek vahiy karşıtı bir ifsad halidir. Başörtüsü insan hakları içinde değerlendirilebilir; ancak toplumsal hayatta ifsadı yaygınlaştıran vahye aykırı tutum ve davranışların bu kapsam içinde görülmesi söz konusu olmamalıdır" (akt. Çakır, 2000: 62) derken İslâmî ahlâk temelinde bir tahammülsüzlüğü dile getirmektedir. Aslında mini eteğe görece daha tahammüllü bir yaklaşım sergileyenlerde bile esas sorun, bunun, örtünmenin tam karşıtı olarak sunulmasıdır. Böylece örtünme karşıtı giyimin mümkün tek biçiminin mini etek olduğu ima edilmekte, bu sayede, örtünmeyenler gayr-ı ahlâkileştirilerek giyinmenin ve örtünmenin tikel bir biçimi olan türban da genelleştirilmektedir. Benzer bir yaklaşım, başbakanın 2008 yılının ilk aylarında yapılan türban düzenlemesine ilişkin tartışmalarda, ana akım medyanın yaklaşımını eleştirirken kullandığı, "biz sizin arka kapak güzellerinize karışıyor muyuz?"sorusunda da bulunmaktadır. Bu soruyla ima edilen de yine, türbanın karşıtının müstehcenlik olduğu, yani örtünmemenin gayr-ı ahlâkî bir nitelik taşıdığıdır.

Dışlanan bu farklılık talepleri, esasen hegemonik tasarım tarafından da dışlanmış olmakla birlikte İslâmcı söylem, aynı talepleri dışlamaları nedeniyle Kemalizm'le oturduğu eşdeğerlilik zincirini bozmak için bu taleplerin hegemonik tasarım tarafından kabul gördüğüne işaret etmektedir. Oysa birinci bölümde de işaret edildiği gibi Kemalist reformlar, kadın ve erkeklerin hukukî eşitliğini gerçekleştirme yönünde önemli "ilerlemeler" sağlamakla birlikte, ataerkil örüntüleri ortadan kaldırmamış, İslâmî bir ataerkillik yerine Batılı bir ataerkillik üretmiştir (Arat, 1998; Berktay, 2002b). Kadınları, büyük ölçüde özel alanla tanımlamakla birlikte, kamusal alanda yer almalarını teşvik ederken de cinsellikleriyle var olmalarının önüne geçmiştir (Kadıoğlu, 1998). Kadınların görünümünde bir değişim ve örtünmede ılımlılık önerilse de özgürce davranmaları ve giyinmeleri onaylanmamıştır. Bizzat Mustafa Kemal, *yeni kadın*ın yenilenmiş görünümünde işi *abartıp* Batılı kadının hoppalığını taklit etmemesi ve iffetini koruması için uyarmış; "şeriatın tavsiyesi, dinin emri mucibince" giyinmeye ve "içtimaiyemizin ahlâk ve adabına mugayir" olmamaya çağırmıştır (Arat, 1998: 55). Kadınların *abartılı* davranışlardan kaçınmalarına yönelik bu uyarı, kadınların kamusal hayattaki var oluşlarını, cinselliklerini/cinsiyetlerini gizlemelerine bağlamıştır. Dolayısıyla kadınların cinselliklerini özgürce yaşamasını onaylamayan ve yasal düzenlemelerde de bu onaylamamanın etkisinin ortaya çıktığı hegemonik tasarımı tersinden okumanın temelinde, yukarıda sözü edilen eşdeğerlilik zincirini bozma ve kendi farkını ortaya koyma çabası bulunmaktadır.

Bu bağlamda, İslâmcı söyleme eklemlenen farklılık taleplerinin yalnızca İslâmî taleplere işaret ettiği ve bu taleplerle sınırlı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü Kemalizm'e yöneltilen dışlayıcılık iddiası, yukarıdaki örneklerle de ortaya konulduğu gibi İslâmcılık için de geçerli olmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu dışlayıcı mantık, halk tahayyülünde de geçerlidir; halk, İslâmcı söylemde yalnızca Ortodoks İslâmî inancı paylaşan

kişilerden mürekkep olarak tahayyül edilmektedir. Dolayısıyla Kemalizm'in, toplumu homojenleştirdiği yönündeki iddia, esasen *toplumun dinsizleştirilmesi* ithamıyla sınırlı kalmaktadır. İslâmcı söyleme eklemlenen "farklılık taleplerinin kamusallaşması gerekliliği" yönündeki çoğul kamular, çok kültürlülük gibi çağdaş teorilerden beslenen argümanların, Kemalizm'in homojenleştirici etkisinin yalnızca *dinsizleştirmeye* işaret etmesi nedeniyle araçsal bir nitelik taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Burada çoğulculuk ya da çok kültürlülükle kastedilen, halkın zaten yaşayageldiği dinsel ritüellerin kamusal alana yayılması isteğinden öteye gidememektedir. Tam da bu nedenle İslâmcı söylemde çoğulculuğun, içini *dindarların* doldurduğu bir tasarım olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Böylece İslâmcı söylemde Kemalizm, modern bireylerden oluşan homojen bir toplum yaratmakla suçlanırken aynı homojen toplum ideali, dindarlık düzleminde yeniden üretilmektedir.

İslâm'ın kamusal görünürlüğü önündeki engelleri ortadan kaldırmak üzere yurttaşlık düzleminde sürdürülen hegemonya mücadelesinde, söylemsel alana eklemlenen tikel kimlik ve taleplerin kamusallaşmasına ilişkin argümanların araçsallaşması nedeniyle, Kemalist yurttaşlık tasarımını dönüştürme işlemi, bu tasarımın demokratik bir tarzda yeniden yapılanmasına yol açmaktan ziyade, yurttaşı mümine dönüştürmekte ve bu tasarıma *din enjekte etme* işlemiyle sınırlı kalmaktadır. Ancak burada "din enjekte etme" ifadesinin eksik bir ifade olduğu ortadadır. Bu eksikliğin iki temel nedeni bulunmaktadır: İlki, Cumhuriyet'in yaratmak istediği ulus, ulusal kimlik ve yurttaşlık alanından dinin tamamen dışlanmamış olması, ikincisi ise 1980'den sonra ulus ve yurttaşlığın bileşenleri arasına dinin *resmen* enjekte edilmesi.

Cumhuriyet'le birlikte, birbiriyle ilişkisel olarak tasarımlanan ulus, ulusal kimlik ve yurttaşlık, esas olarak dinin tamamen dışlanmasına değil, dinsel bağların gevşetilmesine dayanmaktaydı. Her ne kadar Cumhuriyet'in kurucuları, dini "bir şahsî vicdan meselesi"ne indirgeyerek dini özel alana sürgün etmiş olsalar ve

kimi uygulamalarla dinin özel alandaki varlığına dahi müdahale etmiş olsalar bile, Cumhuriyet döneminde dinin tamamen dışlanması ya da toplumun dinsizleştirilmesine yönelik bir operasyon söz konusu olmamıştır. Tersine, Cumhuriyet'in kurucuları için problemli olan nokta, dinin kendisi değil, dinin yorumlanma biçimidir. Bu çerçeve içinde dillendirilen görüş, gerilemenin kaynağının doğrudan din değil, dinin yüzyıllardır süregelen yanlış, hurafelere dayalı yorumlanma tarzı olduğudur. Bu görüşten hareketle İslâm, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla "doğru" bir şekilde yeniden yorumlanmış, bu *yeni* yorum da resmileştirilmiştir (Çınar, 2005a: 73). Önceki bölümde de ifade edildiği gibi Cumhuriyet'in dinle ilişkisinin esas eksenini, devletin dini kendi denetimi altında tutmanın araçlarını yaratma çabası oluşturmaktadır. Tıpkı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması yoluyla olduğu gibi amaç, dinin, devletin belirlediği bir zeminde ve resmî İslâm yorumuyla hareket etmesinin olanaklılık koşullarını yaratmaktır. Devletin, dini tamamen dışlamayışının bir başka göstergesi de elbette, 1946 sonrasında, çok partili yaşama geçişle beraber, Tek Parti döneminin katı laiklik uygulamalarında önemli sayılabilecek gevşemeler görülmesi ve 1950'den itibaren çevrenin merkeze yönelik hareketliliğiyle dinin kamusal ve siyasal alana bir ölçüde girebilmesidir.

İslâmcı söylemin Kemalist yurttaşlık tasarımına yönelik eleştirileriyle ortaya çıkan anlayışı, bu tasarıma din enjekte etme olarak adlandırmanın eksikliğinin bir başka yönü de 1980'den sonra devletin, dini, kendi ideolojisine bizatihi eklemlemesidir. Yurttaşlar arasında çözüldüğü düşünülen tutunumun sağlanabilmesinde (Üstel, 2004: 328), bir başka deyişle ideolojik olarak parçalanmış toplumda *birlik ve dayanışmayı* takviye edebilecek, istikrarı sağlayacak bir unsur olarak din (Kurtoğlu, 2004: 213), devlet tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce ulusu tanımlayan unsurlar arasında sayılmayan din, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren ulusu oluşturan unsurlar arasındaki yerini almıştır (Üs-

tel, 2004). Dinin *birlik ve beraberlik* ruhunu tesis etmede kullanılması, siyasal alanda da yansımasını bulmuş; gerek Anavatan Partisi'ni destekleyen dinî cemaatlerin parti içinde yer bulması gerekse İslâmcı hareketin bir bölümünün siyasallaşarak ayrı bir parti olarak, 1970'lere oranla çok daha güçlü bir biçimde siyasal alanda kendine yer açması, bu dönemi karakterize etmiştir.[154]

Bu iki etkenden dolayı, İslâmcı söylemde Kemalist yurttaşlık tasarımına yönelik eleştirilerle beliren anlayışın, yurttaşlık tasarımına din enjekte etmek olduğunu söylemek, bu tasarımın dini tamamen dışladığına işaret etmesi bakımından eksiktir. Bu bağlamda, yurttaşlık tasarımının İslâmcılık tarafından dönüştürülmesi, *yeniden* enjeksiyon işlemi olarak tanımlanabilir. Zira 28 Şubat 1997'den itibaren başlayan süreç, dinin siyasal ve kamusal yaşamdaki yerinin ve etkinliğinin azaltılmasına neden olmuştur. İşte, azaltılan bu etkinliğin restorasyonu, dinin yurttaşlık tanımına yeniden enjekte edilmesini gerektirmiştir. Kemalist yurttaşlık tanımının dinî dozunun artırılmasına yönelik bu enjeksiyon işleminin sonucu ise İslâmcı söylemde yurttaşın mümine dönüştürülmesidir. Yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmalardan kavramsal olarak beslenen bu dönüştürme işleminde, eklemlenen kavramların yalnızca İslâmî yaşam biçimlerine yöneltilerek, diğer tikel kimlik ve taleplerin özellikle de ahlâkî bir zemine dayanarak dışlanması, İslâmcı söylemde yurttaşlar topluluğunun bir "inananlar topluluğu"na yani "ümmet"e dönüştürülme arzusunun belirtileri

154 12 Eylül darbesinin ardından diğer tüm partilerle birlikte MSP de kapatılmış, mal varlığına el konulmuş ve üst düzey lider kadrosu yargılanmıştır. Ancak bünyesinde *dört eğilimi* barındırdığını iddia eden ANAP, MSP'nin orta ve alt düzey kadrosunu bünyesine katmıştır. MSP'den devşirilen bu kadro, kısa zamanda ANAP içinde etkili bir fraksiyon haline gelmiştir. Öte yandan 1983 yılında siyasal partilerin kurulmasına izin verilmesinin ardından MNP-MSP çizgisinin devamı niteliğindeki Refah Partisi kurulmuştur. 1980'li yılları, var kalabilme çabalarıyla geçiren RP, bu yıllarda katıldığı seçimlerde kitlesel destek elde edememiş olmakla birlikte oylarını sürekli olarak artırmıştır, 1990'larda ise birinci parti konumuna erişmiştir (Margulies ve Yıldızoğlu, 1988; Çakır, 1994; Narlı, 1999; Küçükcan, 2003).

olarak ortaya çıkmaktadır. Yurttaşlar topluluğunun inananlar topluluğuna dönüştürülme çabası, bireyin, inananlar topluluğunun üyesi olmasını engellenme amacı taşıyan Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının politikalarıyla karşıtlık içindedir.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, çevrenin önemli bir unsuru olarak din, –yerel ve etnik unsurların yanı sıra– kendisini çevreye karşı güçlendirmek isteyen merkeze ya da devlete yönelik önemli bir tehdit kaynağı olarak algılanmıştır (Mardin, 2002). Ulus-devletin inşası sürecinde kendisini çevreye karşı güçlendirmeye çalışan devlet, bu bağlamda çevredeki heterojen unsurların hemen hepsini, Şerif Mardin'in ifadesiyle "Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını" (Mardin, 2002: 65) tümüyle reddetmiştir. Çevrenin, devlete yönelik muhalefetinin önemli bir birleştiricisi olarak din, bu bağlamda Cumhuriyet'in ilk yıllarında yoğunlaşan laikleştirici reformlar yoluyla denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Bu süreçte, dinsel grupların ve dinsel bağlanmaların etkisinin azaltılmasına yönelik olan reformlar, ulusal birliğin sağlanması yönünde önemli araçlar olarak görülmüştür. Başta tekke ve zaviyelerin kapatılması olmak üzere eğitimde birliğin sağlanması, Medeni Yasa gibi düzenlemeler, bireylerin, dinsel grupların etkisinden kurtarılmasına dönük olarak işlev görmüştür.

Şerif Mardin, laikleştirici reformların kişinin toplum içindeki bağımsızlığını genişletmeyi amaçlarken Mustafa Kemal'in, kişiyi cemaat hayatının etkisinden kurtarmayı da eş zamanlı olarak hedeflediğine işaret etmektedir. Bir başka deyişle laikleştirici reformlar, kişiyi, İslâm cemaatinin kolektif baskısından kurtarmaya yönelmiştir. Mardin, bu cemaat baskısının en küçük birimi olan mahallenin "kesif bir *gemeinschaft*" olarak kişilerin tüm yaşamlarını kuşattığını ve denetim altına aldığını, Cumhuriyet dönemi reformlarının, bir yönüyle bu denetimi etkisiz hale getirmeye çalışan bir kurallar dizisi ve onun yerine kişiye hareketlerinde sorumluluk veren bir düzenlemeler sis-

temi yerleştirmeye çalıştığını belirtmektedir (Mardin, 2005b: 70). Mardin'den hareketle laikleştirici reformların, *ergin birey*in yaratılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Bu ergin birey yaratma süreci, Aydınlanma'nın en önemli veçhesidir. Kant, "Aydınlanma nedir?" sorusuna, "insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir *ergin olamama* durumundan kurtulmasıdır," diye yanıt verir. "*Sapere aude!*" yani "aklını kendin kullanmak cesaretini göster" sözü, Kant'a göre Aydınlanma'nın parolası olmaktadır (Kant, 1984: 213). Burada ergin olamama durumu, insanın kendi aklını kullanmak yerine, "ahlâkî standartları ve nihaî doğruyu bulmada başkalarına" bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Aydınlanma'nın ergin birey anlayışı, dışsal kısıtlamaların etkisinden uzak biçimde, özgür ve aklî kararlar vermeyi işaretlemektedir.

Türk modernleşme projesi bağlamında laikleştirici reformların, kişileri dinsel cemaatlerin ve dolayısıyla dinsel bağlanmaların etkisinden kurtarma amacının, bir ergin birey tasavvuruna yaslandığını söylemek mümkün olmakla birlikte yurttaşlığın, "muasır medeniyetler seviyesine ulaşma" olarak belirlenen bir ortak iyi anlayışının taşıyıcılığını üstlenmek olarak kavramsallaştırılması, bireylerin erginleşmesinin önüne geçmektedir. Yurttaşın, ortak iyinin belirlenmesi sürecinden dışlanarak yalnızca bu ortak iyinin taşıyıcısı olmakla *görevlendirilmesi*, bireylerin özgür ve aklî karar verme yetilerini kullanmasına engel olmaktadır. Bu çerçeve içinde bireylerin ortak iyinin taşıyıcıları olabilmeleri, cemaatlere olan sadakatlerinin yerini, devlete olan sadakatin almasına bağlanmıştır. Devlete sadakat, Füsun Üstel'in belirttiği gibi vatana yönelik bir bağlanma duygusunun uyarılmasıyla yaratılmak istenmiştir (Üstel, 2004: 156-157). Burada amaçlanan, vatana yönelik bağlanma duygusunun yaratılmasıyla, dinsel aidiyeti tali hale getirmek ve böylece bir ulus ve yurttaşlar topluluğu inşa etmektir.

4- İslâmcı Söylemde "Kamusal Alan" Kavramı: Kamunun Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi

Türkçe'de kamu sözcüğü, "bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme"; "halk hizmeti gören devlet organlarının tümü"; "hep, bütün" anlamlarına gelmektedir. Gündelik dilde ise bu sözcük, daha çok devlete ait olanı, devlet işlerini ima etmekte; "Kamu İktisadî Teşekkülleri" ya da "kamu kurumu" örneklerinde olduğu gibi kamu sözcüğü, genellikle devletle eşitlenmektedir. Kamusal alan kavramı ise Türkçe sözlükte "kamuya ait, kamu ile ilgili işlerin yapıldığı yer" olarak tanımlanmaktadır.[155] Kamunun yaygın biçimde devletle eşitlendiği göz önünde bulundurulacak olursa kamusal alan kavramı da "devlete ait, devletle ilgili işlerin yapıldığı yer" olarak değerlendirilebilir. Özellikle 2002 yılından beri güncel siyasetin diline yerleşen kamusal alan sözcüğü, sıklıkla "kamu alanı" sözcüğüyle değiştirilerek kullanılmaktadır.

Kamusal alan ve kamu sözcüklerinin daha çok devlete bitiştirilerek anlamlandırılmasının temelinde, önceki başlıkta sözünü ettiğimiz pozitivist siyaset teorisinin belirlediği siyaset tarzı yatmaktadır. Cari siyaset teorisinin, toplumsal ilişkileri, doğal olgulara benzer biçimde *üretilebilir* ve *denetlenebilir* olarak kavraması nedeniyle devlet ve dolayısıyla devletçi seçkinler, bu üretim ve denetimin temel ve hatta tek aktörü olarak görülmüştür. Bir başka deyişle bu dönemde devlet, değişimin aracı olarak toplumun modernleştirilmesi görevini üstlenmiştir. Siyasetin bir *sosyal teknik* olarak kavranması, kamunun da idarî bir saha olarak tanımlanmasını ve bu sahanın yurttaş katılımına kapalı olmasını beraberinde getirmiştir (Toker ve Tekin, 2002: 87). Özetle devletçi seçkinler, Cumhuriyet'in ilanının ardından benimsenen topyekûn Batılılaşma hedefi doğrultusunda *yeni bir toplum* yaratırken devleti topluma önceleyerek adeta toplumu dışlamışlar ve kamusal alanın oluşum koşullarını ortadan kaldırmışlardır. Tek

155 www.tdk.gov.tr

partili dönem boyunca yurttaşların, toplumun ortak meselelerine ilişkin söz söylediği ve eylediği, devletin dışında bir alan olarak kamusal alan ve demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak kamusallıktan söz etmek mümkün değildir.

Nilüfer Göle'ye göre tek partili dönem boyunca "modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin uygulandığı bir alan" olarak kamusal alandan söz edilebilir (Göle, 2000: 24). Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca *tebaanın* yurttaşa dönüştürülmesi süreci, kamusal alan için gerekli bireyin yaratılması yönünde önemli bir adım olmakla beraber, Göle'nin sözünü ettiği "kamusal alan", Batı Avrupa'da ortaya çıkan bir "demokratik meşruiyet ilkesi" olarak kamusallık ve "eleştirel ve rasyonel tartışma ve görünürlük alanı" olarak kamusal alanla benzer özellikler taşımamaktadır. Devlet/parti, kendisini tüm siyaset alanıyla ve ulusla özdeşleştirdiği için, devlet aygıtının keyfî ve baskıcı iktidarını denetleyecek bir demokratik muhalefet alanı olarak kamusal alanın da ortaya çıkmasına imkân verecek koşullar yoktur. Dolayısıyla Göle'nin sözünü ettiği devlet eliyle kurulan kamusal alanın, ancak bir *sözde* kamusal alan olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi, *sözde* kamusal alanı modern yaşamın sembollerinin sergilendiği bir alan olarak, feodal dönemdeki "iktidarın sembollerinin sergilendiği" temsilî kamusallığa benzemektedir. Feodalitenin temsilî kamusallığındaki temsiliyet, halk adına değil, halkın önünde yöneticilerin egemenliklerinin simgesi olan armaların, silahların, kıyafetlerin, jestlerin vb. sergilenmesi anlamına gelir (Habermas, 2000: 64-66). Benzer biçimde Cumhuriyet'in kamusal alanı da giyim kuşamdan yeme içme alışkanlıklarına ve sokakta yürümeye kadar modern yaşam biçimine ait unsurların, bu yaşam biçimini benimsemiş olanlarca görünür kılındığı bir alan olmuştur.

Cumhuriyet tarihi boyunca devletin İslâm'la olan ilişkisinde çeşitli *gevşemeler* görülmekle birlikte hâkim taraf, her zaman devlet olmuştur. Türban sorununun başladığı 1980'lerde devletin, bekasını sürdürmek üzere İslâm'dan yararlanmak istemesi nedeniy-

le İslâm'ın rejime daha fazla nüfuz etmesi de ilişkinin hâkim tarafını değiştirememiştir. Üstelik 28 Şubat süreci, bu ilişkinin kırılgan niteliğini bir kez daha ortaya koymuştur. Tam da bu nedenle, türbanın kamusal görünürlüğü önündeki engellerin kaldırılması, İslâmcı söylemde devletin bu hâkim konumunun sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu noktada başvurulan strateji, yasağın dayanaklarından biri olarak, özellikle 2002'den itibaren akademik dünyadan güncel siyasetin diline devşirilen "kamusal alan" kavramını hegemonize etmektir. Hegemonize etme işleminin ana eksenini ise "kamu" sözcüğü oluşturmaktadır. Kamunun devlet değil halk, halkın bütünü olduğunun gösterilmesi yoluyla kamusal alanın da halka ait bir alan olması gerektiği kanıtlanmaya çalışılmaktadır:

> Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı TÜRKÇE SÖZLÜK'ten "kamu" kelimesinin anlamına bakıyorum. Özellikle bu sözlüğe bakıyorum çünkü bu sözlük bir devlet kurumunun hazırladığı sözlüktür. Bu sözlükte "kamu" kelimesinin karşısında, "Hep, bütün, bir ülkedeki halkın bütünü, halk amme" demiş ve örnekler vermiş. "Kamu kesimi" için de, "devlet eliyle yürütülen ekonomik işlerin bütünü" tarifini getirmiş. Kamu halkın bütünü olduğuna göre sayın Sezer de cumhurun yani bütün halkın başkanı olduğuna göre, halkın büyük bir kısmını dışlayan, aşağılayan ve kadını dört duvar arasına hapseden düşünceye destek vererek ayırımcılık yapan davranışına kimse bir anlam veremiyor.[156]

Alıntıda yazar, kamu sözcüğünün devletle bitiştirilen anlamını, yine devlete bağlı bir kurumun hazırladığı sözlüğe başvurarak yerinden etmeye çalışmaktadır. Kamunun sözlük anlamından yola çıkarak kamusal alanın, hegemonik tasavvurdaki "devlete ait alan, devletin alanı" anlamının dönüştürülmesi amaçlanmakta ve yerine "halkın alanı, halka ait alan" anlamı ikame edilmek istenmektedir. Bu operasyonla gerçekleştirilmek istenen, türbanın kamusal görünürlüğünün önündeki engelin meşruiyetini yerin-

156 Resul Tosun, "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!," *Yeni Şafak*, 25 Ekim 2003.

den etmektir. Çünkü kamu halk, kamusal alan da "halkın alanı" olarak tanımlanınca, Ortodoks İslâmî unsurlardan mürekkep halkın inançlarının önündeki engeller ortadan kalkmış olacaktır. Bir başka deyişle kamusal alanın, devlete ait alan olarak tanımlanması, devletin temel ilkelerinin bu alanda geçerli olmasını bir zorunluluk olarak dayatırken; halka ait bir alan olarak tanımlanması, halkın "inanç, değer ve tercihlerinin" gözetilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır:

> Daha önce kaç kez yazdığımı hatırlamıyorum... Kamusalı belirleyen kamudur, yani halktır. Elimizde, kamusallığı tayin eden bir tecrübe, bir ilkeler manzumesi, bir "nass" bulunmadığına göre, öncelikle kamunun *inancını, değer tercihlerini ve yaşama pratiğini* gözetmek durumundayız. Kamusalı (kamusallığı) tayin eden kamuysa, "kamusal meşruiyet"in kaynağı da halk olmak zorundadır. Fakat, Teziç gibi düşünenler, hem kamusalı bir muhkem-i kaziyye olarak görüyor, hem de kamu adına "kamu tercihleri"ni dışarıda bırakıyor.[157]

Kamuyu bir "idarî saha" olarak devletle tanımlayan hegemonik tasavvura karşı, alıntıda "kamunun inancı, değer tercihleri ve yaşama pratiği"ne yapılan vurgu, kamunun halka tahvil edilmesine yöneliktir. Bir başka deyişle devletle tanımlanan kamu, halkın tercihlerini dışarıda bırakmaya neden olurken; kamunun halka tahvil edilmesi halinde halkın, siyaseten söz sahibi olmasının koşulları yaratılmış olacaktır. Ancak burada dikkat çeken unsur, "halkın tercihlerini gözetmek" biçimindeki ifadedir. Bu ifade, halkın kendi tercihlerini kendisinin dile getirmesini değil, bunları dile getirmeye *ehil* olan *birilerinin* varlığını ima etmektedir. Bu ima, esasen İslâmcı söyleme eklemlenen muhafazakâr popülizmin vesayetçi ve seçkinci söyleminin ürünüdür. Muhafazakâr popülizm de anonim bir kitle olarak kavramsallaştırdığı halkın temsilciliğine, popülist seçkinleri ve aydınları ehil olarak görmektedir (Bora

157 Ahmet Kekeç, "Demek ki türban 'kadınlığından utananlar'ın örtüsü!," *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006.

ve Erdoğan, 2004: 633). Muhafazakâr popülizmin bu vesayetçi ve seçkinci söylemi, çalışma kapsamında incelenen köşe yazılarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu söylem, köşe yazarlarının, halkın sesine dönüşerek halkın temsilciliği rolüne kendilerini uygun görmeleriyle somutlaşmaktadır. Halkın sesine dönüşme ya da halkın sözcüsü olma, yazılarda sıklıkla görülen "halkın büyük çoğunluğu", "ülkenin kahir ekseriyeti", "Müslüman milletimiz", "bu toprağın insanı", "halkımızın değerleri", "bu toplumun eğilimi", "milletin ekseriyeti"[158] gibi ifadeler yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu ifadelerle yazarlar, halkın çıkarlarını bilen ve halkın çıkarlarını savunan bir konuma yerleşmekte ve dolayısıyla kendilerini halkın sözcüsü haline getirmektedirler. Milletin iradesinin seçim sonuçlarıyla tecelli ettiğine ilişkin argümanın İslâmcı söylemde hâkim olduğu hatırlandığında halkın, kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini kendisinin ifade etmesinin değil, bu çıkarları bilenlerin ifade etmesinin öngörüldüğü ortaya çıkmaktadır.

Türbanın kamusal alana girmesi önündeki engellerin kaldırılması amacıyla İslâmcı söylemde kamu sözcüğü üzerindeki mücadele, aynı zamanda bir soruna da işaret etmektedir: Kamu kimdir ya da nedir? İslâmcı söylemde işaret edildiği gibi halk ya da millet midir? Yine bu doğrultuda kamusal alan neresidir? Kamusal alan, herkese açık alan mıdır? Bu durumda kamusal mekân neresidir ya da kamusal alan ile kamusal mekân aynı şeye mi işaret eder? Kamusal alana ilişkin yazına bakıldığında, kamusal alanın aktörlerinin ya da kamunun, tek tek bireylerin toplamından daha farklı bir şeye işaret ettiği görülür. Habermas, *Kamusallığın Yapısal*

158 İfadeler, sırasıyla şu yazılardan alınmıştır: Nazlı Ilıcak, "Bozkurt'un tırnakları, Asena'nın başörtüsü," *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999; Yusuf Kaplan, "Avrupa'nın 'örtülü' tavrı ya da seküler insanın ve dünyanın çöküşü (1)," *Yeni Şafak*, 12 Temmuz 2004; Mustafa Kaplan, "Hazin bir yazı!," *Yeni Nesil (Yeni Asya)*, 23 Mayıs 1984; Memet Şeker, "Karga endişeli," *Yeni Şafak*, 4 Mayıs 1999; Mustafa Ünaldı, "Yozlaşma ve yabancılaşma," *Anadolu'da Vakit*, 19 Şubat 2006; Ahmet Taşgetiren, "Sezer'in misyon kaybı," *Yeni Şafak*, 23 Ekim 2003; Mustafa Kaplan, "Kınacılar kiminle beraber?," *Anadolu'da Vakit*, 3 Temmuz 2004.

*Dönüşümü'*nde kamusal alanı, "özel şahıslar gövdesine dayanan, özel alanın içinde, ancak özel ekonomik çıkarlardan bağımsız ve devlet aygıtının dışında" bir alan olarak tanımlarken vurguladığı nokta, burada "eleştirel-rasyonel aklın" devreye sokulmasıdır. Bir başka deyişle, Habermas'a göre kamusal alan, kamusal otoritelerin, esasında özel alana ait ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirildiği bir alandır (Habermas, 2000). Arendtçi kamusal alan tasavvurunda da benzer bir vurgu söz konusudur. Seyla Benhabib'in belirttiği gibi Arendt, "insanların ahenkli olarak eylediği" her zaman ve her yerde bir kamusal alan ortaya çıktığını savunmaktadır. Toplumlaşmacı kamusal alan, özgürlüğün ortaya çıkabileceği bir alan olarak, herhangi topografik ya da kurumsal anlamda bir alan değildir. Halkın *ahenkli eylemediği* bir kasabanın toplantı salonu ya da bir kent meydanı, bu bağlamda bir kamusal alan değildir. Ama örneğin bir askerî hava üssünün inşa edilmesini durdurmak amacıyla yapılan bir gösterinin mevkisi ya da nesnesi oldukları takdirde bir tarla ya da bir orman da kamusal alan haline gelebilir. Topografik mevkiiler, iktidar bölgeleri söz ve ikna yoluyla eşgüdümlenmiş ortak eylemin bölgeleri haline gelmeleri açısından kamusal alana dönüşebilir (Benhabib, 1999a: 129). Bu bağlamda, bir kamunun oluşması için insanların ortak bir mekânda bir araya gelmesinin yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Charles Taylor'un belirttiği gibi mahrem bir sohbet etmek, bir kutlama yapmak ya da futbol maçı seyretmek için olsun insanlar, belli bir amaç için toplandıklarında bir tür ortak mekân kurulur. Burada bir araya gelen insanlar, ortak bir amacı paylaşmakla birlikte, kurulan bu ortak mekân, kamusal alan değildir (Taylor, 2006: 91). Bu noktada kamusal alan ile kamusal mekânın farkı ortaya çıkmaktadır. Kamusal mekân, kamusal alan olma potansiyeli taşıyan, herkese açık yerdir (Alankuş-Kural, 1995) ancak bu potansiyelin fiiliyata dönüşmesi için gerekli olan unsur, kamusal alanın siyasî yönetim ve örgütlenmeden bağımsız olması ve meşruiyet ilkesi olarak iş görmesidir (Taylor, 2006: 92).

İslâmcı söylemde, türbanın kamusal görünürlüğünün önünü açmak üzere kullanılan haliyle bakıldığında "halkın alanı", "halka ait alan" olarak kamusal alan kavramının, daha ziyade herkese açık olma anlamında kamusal mekânlara işaret ettiği söylenebilir. Ancak yukarıda sunulan kuramsal çerçeve içerisinde kamusal mekânlarda bulunan "halk"ın, yalnızca orada *bulunmak* itibariyle bir kamu oluşturamayacağı açıktır. Önceki bölümde, İslâmcı söylemde kadınların kamusal alandaki varlıklarının, görünürlüğe indirgendiğine ilişkin tespitle birlikte düşünüldüğünde, İslâmcı söylemin hegemonya mücadelesinin, kamusal alandan ziyade kamusal mekânlarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Burada vurgulanması gereken nokta, hegemonik mücadelenin mekânlara ilişkin bir mücadele halini almasında, Kemalist söylemin kamusal alan tasavvurunun mekânsal boyutunun ağırlıklı olmasının etkili olduğudur. Bir başka deyişle Kemalizm, kamusal alanı daha çok, modernliğin göstergelerinin sergilendiği bir mekân olarak kavramlaştırdığından, bunu dönüştürmek üzere mücadele eden karşı hegemonik güç(ler) de bu kavramlaştırma üzerinden mücadeleyi yürütmek durumunda kalmaktadır. Bu zorunluluğa karşın kamusal alanın, daha ziyade kamusal mekân olarak kavramsallaştırılmasında, İslâmcı söylemde karşımıza çıkan vesayetçi ve seçkinci söylem etkilidir. Burada halkın kendi çıkar, ihtiyaç ve isteklerini dile getirmesi değil, bunların bilgisine zaten sahip olan popülist seçkinlerin halk adına dile getirmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla halkın, eleştirel-rasyonel aklı devreye sokup kamu otoritelerini eleştirerek bir "kamu"ya dönüşme imkânı ortadan kalkmaktadır.

İslâmcı söylem alanında devletle bitiştirilen kamusal alan kavramını hegemonize etmenin bir başka yolu, bu alanı "farklılıkların alanı" olarak kavramsallaştırma biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırma biçimi, İslâmcı basında konuyla ilgili köşe yazılarında olduğu gibi türban *krizleri* sırasında hükümetin yetkili isimleri tarafından dile getirilmiştir:

Benim yapmak istediğim, aslında özgürlükleri genişletici bir kavram olarak ortaya çıkan kamusal alanın, nasıl da özgürlüklerin önüne bir engel gibi çıkartılabildiğine işaret etmektedir. "Kamu" kavramı yekpare bir topluluğu ifade etmez. Kamu, içinde yaygın ve genel birtakım temayüller taşısa da tek tip insanlardan ve fikirlerden oluşmaz. *Kamusal alan, farklı bireylerin, farklı toplumsal kesimlerin, farklı fikirlerin medeni ve demokratik biçimde bir arada bulunmalarına ve yarışmalarına imkân veren bir alandır. Kamusal alan, özgürlüklerin ve hakların hayata geçirildiği, yaşandığı alandır*; özgürlüklerin yok edildiği bir alan değildir. Yani insanların birlikte, birbirleriyle etkileşerek yaşadığı, her türlü farklılığın kendine hayat bulduğu bir alandır... Oysa, bu alan bazılarının zannettiği gibi devlet alanı da değildir. Devlete ait veya devlet görevlilerinin içinde yer aldığı mekânları da ifade etmez. *Canlı ve özgür bir kamusal alanın inşası, toplumsal bir sinerjiye yol açacak; Türkiye, ekonomik ve toplumsal zincirlerinden bu sinerji sayesinde kurtulacaktır.*[159]

Erdoğan'ın bu konuşmadaki temel hareket noktası, hegemonik kamusal alan tanımının içine yerleşen devleti, bu tanımdan sökmektir. Bu sökme işlemini, kamusal alanı "özgürlüklerin ve hakların hayata geçirildiği alan" olarak anlamlandırarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ancak burada "özgürlük ve hak" temelinde tarif edilen alan, kamusal alandan ziyade "sivil toplum"a işaret etmekte, dolayısıyla bu tanım, sivil toplum ile kamusal alan arasındaki farkı iptal etmektedir. Sivil toplum, kamusal alandan daha geniş bir kavram olarak öncelikle devlet iktidarının baskısı ve denetimi altında olmayan bir alana işaret eder. Antik Yunan'dan itibaren devletle eşanlamlı olarak kullanılan sivil toplum kavramı, ancak 19. yüzyıl başlarında devletten ayrı tanımlanmaya başlanmıştır (Keane, 2004: 47). Yoğun bir tartışma ve çatışma nesnesi olmakla birlikte sivil toplum kavramıyla amaçlanan, geleneksel

159 Recep Tayyip Erdoğan'ın, 13 Temmuz 2004 tarihinde parti grup toplantısında yaptığı konuşmadan alınmıştır. *Yeni Şafak*, "Erdoğan: Kamusal alan özgürlük alanıdır," 14 Temmuz 2004. (Vurgular bana ait.)

toplumdan modern topluma geçişi açıklamak ve modern toplumu tanımlamaktır. Modern toplumu birey ve serbest pazar esasına göre tanımlayan bir kavram olarak sivil toplum, bireysel hak ve özgürlükleri simgelemiş, bu hak ve özgürlüklerin yasal dayanağını gündeme getirmiş ve devlet denetimi dışında ve yasal olarak güvence altına alınmış bir toplum düşüncesini yaşama geçirmiştir (Keyman, 2006: 315). Erdoğan'ın konuşmasında kamusal alanı tariflerken işaret ettiği hak ve özgürlük temelli anlayış, sivil toplum kavramının kullanımına denk gelmektedir.

Konuşmada vurgulanan bir diğer nokta ise "farklı bireylerin, toplumsal kesimlerin, fikirlerin bir arada bulunmaları ve yarışmaları"dır. Farklılıklara ilişkin bu vurgu, yine sivil toplum kavramını çağrıştırmaktadır.[160] 1980'lerden itibaren tüm dünyada

160 İslâmcı söylemde sivil toplumun, farklılıkların alanı olarak kavramsallaştırılmasının önemli bir örneği, 1990'ların ilk yarısında tartışılmış olan Medine Vesikası'dır. Ali Bulaç ve diğer bazı İslâmcı entelektüellerin, Türkiye'de tartışılmasını sağladıkları bu vesikanın, İslâm peygamberinin Medine'ye hicretinden sonra, Medine'de bulanan Yahudiler, Müslümanlar ve Medineli Arap müşrikler (putperestler) arasında, bir arada yaşamanın formülü olarak gerçekleştirildiği iddia edilmektedir. Vesikanın gerçekliğine ilişkin tartışmalar bir yana, vesika dolayımıyla ortaya konulan model, modern dünyanın yarattığı sorunlara, moderniteye dayanmayan İslâmî yanıtlar üretme çabasının ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bulaç'a göre "yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma özelliğine sahip olan" vesika hükümlerinden günümüz toplumlarına uygun ilkeler çıkarsanabilir. Bu ilkelerin başında, sözleşme fikri gelmektedir. "Doğru, adil, hukuka saygılı ve insanlar arasında gerçek barış ve istikrarı amaçlayan ideal bir projenin, farklı gruplar arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması gerekir" (Bulaç, 2004b: 508). Toplumsal hayata katılan gruplar heterojen olduklarından her bir madde, bir örtüşme noktası teşkil etmeli ve oydaşma yoluyla tespit edilmeli, kayda geçirilmelidir. Her örtüşme maddesi, sözleşmenin bir hükmünü oluşturur ve anlaşmazlık konusu her madde de grupların kendilerine terk edilir. Örtüşme sözleşme (kamusal/resmî) alana, farklılık özerk/sivil alana aittir. Bulaç'a göre bu, birlik içinde zengin bir farklılık, yani çoğulculuktur (Bulaç, 2004b: 508). İkinci ilke, katılımdır. Buna göre vesikada esas olan, egemenlik değil, katılımdır. Bulaç, totaliter bir siyasal yapıda farklılıkların kabul edilemeyeceğini, katılımın esas teşkil etmesinin bu durumun önüne geçeceğini savunmaktadır. Böylece her dinî ve etnik grubun, kültürel ve hukukî olarak tam bir özerkliğe sahip ol-

olduğu gibi Türkiye'de de devlet ile toplum arasındaki ayrımın yeniden belirlenmesi gerekliliği doğrultusunda sivil toplum tartışmaları canlanmıştır. Bu dönemde, Türkiye'de demokrasinin yeniden tesis edilmesine ilişkin tartışmalar, bireyin devlet karşısında güçlendirilmesini sağlayacak yapı ve mekanizmaların, yani sivil

ması, yani herkesin her kim ise öyle kalması sağlanmaktadır (Bulaç, 2004b: 509). Her grubun özerkliği, çok hukukluluk yönünde bir başka kurucu ilkeye işaret etmektedir. Bloklar arasında anlaşmazlıkların çıkması halinde, bu türden davalara ya tarihte görüldüğü gibi özel mahkemeler bakar ya da bütün hukuk topluluklarının hukuk temsilcilerinden oluşmuş üst mahkemelerin kurulması yoluna gidilir (Bulaç, 2004b: 509). Vesikaya göre İslâm peygamberi, diğer sosyal bloklarla olan ilişkilerde hâkim değil, hakem konumundadır. Peygamber, yalnızca Müslüman blok üzerinde, İslâm'daki biat anlayışı uyarınca hâkimdir. Bu durum, İslâmiyet'in yalnızca Müslümanları bağlayan bir din olduğunu, diğer grupların kendi dinlerine veya kanaatlerine göre yaşama hakkına sahip olduğunu gösterir (Bulaç, 2004b: 510). Genel hatlarını kısaca sunduğumuz, farklılıkların bir arada yaşayabilmesine yönelik İslâmî bir toplum modeli olarak Medine Vesikası, sivil toplumu farklılıkların hayat bulduğu bir alan olarak sunması bakımından İslâmî entelektüeller dışındaki kesimlerce de ilgiyle karşılanmıştır. Ancak alternatif bir toplum modeli olarak sunulan vesikanın, sözleşmeci toplum kuramlarına önemli ölçüde benzediği ve bu anlamda önemli bir yenilik getirmediğini söylemek mümkündür. Diğer sözleşmeci kuramlarda da toplumsal kimlikler, sivil toplum alanında bırakılmakta ve yine benzer biçimde kamusal/resmî alan, sözleşmenin alanı olarak görülmektedir. Sözleşmeci kuramlardan farklı olarak ortaya konulan çok hukukluluğun, pratikte ne tür sorunlar yaratacağı ise belirsizdir. Levent Tezcan'ın ifade ettiği gibi esas sorunlu nokta, alternatif olarak sunulan bu modelin, "sivil olarak adlandırılabilecek her şeye nihayetinde kendisini ancak etnik, mezhepsel ya da bir dünya görüşü kulübü içerisinde ifade etmek zorunda bırakıyor" olmasıdır (Tezcan, 2004: 521). Bu durum, yani geleneksel toplumsal pratiklerin, modern düşüncenin araçlarıyla, modern toplum koşulları altında yeniden uygulamaya sokulması yönündeki çaba, totaliter bir tehlikeye gebedir (Tezcan, 2004: 521). Sözleşmeye katılan tarafların sosyal bloklar, daha doğrusu dinsel cemaatler olması, modelin tehlikeli yanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu cemaatçi anlayış, bireyi cemaatin içinde eriten, onu cemaatle özdeşleştirip cemaat dışında bireye bir alan bırakmayan bir anlayışa yol açmaktadır. Cemaatlerin, çeşitli normlar ve yaptırımlar aracılığıyla, bireyin kendisini gerçekleştirmesinin önüne büyük engeller çıkartması, farklılık taleplerinin bireysel boyutunu yok etmekte, yalnızca cemaatlerin farklılığına olanak tanımaktadır.

toplumun eksikliğini vurgulamış; dolayısıyla sivil toplum, hemen hemen tüm ana siyasal gruplarca savunulmuştur (Sarıbay, 1998: 95). Bu tartışmalar bağlamında devlet, *iktidarı*; sivil toplum ise *halkın inisiyatifini* simgeler hale gelmiştir. Sivil toplum kavramı, çevrede bir çeşitlenmeyi temsil eden, çevrenin sesinin duyulmasını sağlayan bir araç olarak görülmüş, halkın daha önceden dile getiremediği taleplerin –çevre sorunlarından kadın hareketine, eşcinsellerin haklarından İslâmcıların taleplerine kadar– sivil toplum alanında, daha doğrusu sivil toplum kuruluşları aracılığıyla ifade bulma imkânına kavuştuğu düşünülmüştür (Navaro-Yaşın, 1998: 57). Bu bağlamda Erdoğan'ın sözünü ettiği farklı toplumsal kesimlerin, bireylerin bir arada bulunmalarına elverişli alan, 1980 sonrası Türkiyesi'nde yaygın anlamıyla kullanılan sivil toplum kavramıdır. Ancak kavramın yaygın biçimde kullanılması, kavramın aynı zamanda içinin boşaltılmasına da neden olmuştur. Sivil toplum, sivil toplum kuruluşlarına indirgenmiş ve çeşitli hemşehrilik derneklerinden yardımlaşma derneklerine, odalar ve borsalar birliklerinden sendikalara, işadamları derneklerine kadar pek çok örgüt, kendisini sivil toplum kuruluşu olarak sunmuştur. Meral Özbek'in belirttiği gibi burada sorunlu olan nokta, TÜSİAD ve MÜSİAD gibi sermaye sınıfının örgütlerinin de sivil toplum kuruluşu olarak sunulması, üstelik bunların daha az güçlü örgütlenmelerle aynı kategoriye yerleştirilmesidir (Özbek, 2004a: 33). Sermaye kesimlerinin toplumsal örgütlerini sivil toplum kuruluşu olarak nitelendirmek, büyük burjuvazinin devlet güçlerine karşı demokratik bir güç oluşturduğu savıyla da pekiştirilmiştir. Oysa ki özel mülkiyete göre düzenlenen bir alan olan resmî ekonomi alanı ile politik topluluğun alanı olarak kamusal alan arasındaki ayrımı iptal etmek, bu alanların devletle farklı ilişkileri olduğunu göz ardı etmeye ve ayrıca ulusal kamusal alanın şekillenmesinde sınıf mücadelesinin rolünü de ihmal etmeye neden olur. Hâlbuki büyük sermaye kesimlerinin örgütleri, mevcut kamusal alanın şekillenmesinde önemli bir ağırlığa sahiptirler (Özbek, 2004a: 33-

34). Bu ağırlığı, Türkiye tarihinin pek çok uğrağında, söz gelimi 28 Şubat sürecinde gözlemlemek mümkündür. 28 Şubat'ın ekonomi-politiği, bize, bu süreçte büyük sermayeyle giderek güçlenen "Anadolu sermayesi" ya da "yeşil sermaye" arasındaki çatışmayı göstermektedir. Anadolu sermayesinin 1980 sonrasında güç kazanması, üretilen maddî değerin paylaşımında yeni bir aşamaya gelinmesine neden olmuş, dolayısıyla öteden beri devlet ve bürokrasiyle organik bir ilişki içinde olan büyük sermaye grupları, bunu engellemek üzere 28 Şubat sürecine destek vermiştir (Özipek, 2004: 641-642).[161]

Bu çerçevede, Erdoğan'ın konuşmasında "farklılıkların bir aradalığına" dair vurgu, çoğulculuğa işaret eder görünmekle birlikte, kamusal olarak tariflenen ama esas olarak sivil topluma işaret eden bu alandaki farklılıklardan ne kastedildiğinin açık olmaması, bu çoğulculuğu sorunlu hale getirmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu farklılıkların içine, ulusal kamusal alanı şekillendirme gücü birbirinden oldukça farklı çeşitli toplumsal örgütler girmektedir. Ancak yakından bakıldığında, konuşmada işaret edilen bu farkın ne olduğu, "yarışma" vurgusuyla ortaya çıkmaktadır. Bu vurgu, "canlı ve özgür bir kamusal alanın inşasının Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik zincirlerinden kurtulmasına yol açacağı" şeklindeki ifadeyle birleştiğinde çoğulculuğun, esas itibariyle serbest pazarı işaret ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, burada, 1980'lerden itibaren yaygınlaşan haliyle sivil toplum kavramının izlerinin görüldüğünü söylemek mümkün gözükmektedir. 1970'lerin sonundan başlayarak bütün dünyada egemen hale gelen neo-liberalizm, refah devleti uygulamalarını sona erdirerek devletin sosyal işlevlerinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Neo-liberal ideoloji, sosyal sorunun sivil toplum soru-

161 Bu durumun örneklerini, belirli şirketlerin ürünlerini tüketmemeye yönelik kampanyalarda gözlemlemek mümkündür. Nitekim 28 Şubat süreciyle birlikte İslâmcı, daha doğrusu "şeriatçı" olduğu iddia edilen kimi şirketler protesto edilmiş, bu şirketlerin ürünleri orduevlerine alınmamıştır.

nu olduğunu, kamu otoritesinin, sosyal sorunu çözmekle görevlendirilmesinin, bireyler üzerinde devletin baskıcı mekanizmalar kurmasıyla sonuçlandığı tezinden hareket ederek sivil toplumu, piyasa kuralları çerçevesinde bireylerarası işbirliği ağı olarak nitelendirmiştir (Çelebi, 2004: 242). Sivil toplumun, liberal toplum olarak kavramsallaştırılmasıyla ortaya çıkan bu sivil toplumculuk, Erdoğan'ın "yarışma" ve "ekonomik zincirlerden kurtulma" ifadelerinde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla Erdoğan'ın tarif ettiği sivil toplumdaki farklılıklar, neo-liberal ideolojinin vazettiği, piyasa kuralları çerçevesinde şekillenen ağlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda alıntılanan konuşmada Erdoğan'ın, "farklılıkların alanı" olarak tariflediği kamusal alanı, devletle tanımlanan anlamından sökmeye çalıştığı ifade edilmişti. Ancak bu sökme işleminin pragmatik niteliği, Erdoğan'ın içki yasağına ilişkin yaklaşımında ortaya çıkmaktadır. İslâmcı partilerin sıklıkla gündeme getirdiği ve bazı belediyeler aracılığıyla uygulamaya koyduğu içki yasağını savunan Erdoğan, bu yasağı, 2002 yılında yaptığı bir konuşmada kamusal ve özel alan ayrımına dayandırmıştır:

> Tayyip Erdoğan'ın geçmişi, uygulamadan gelmeyen bir geçmiş değil. Biz belediye başkanlığı yaptık. Türkiye'nin en büyük vilayeti olan İstanbul'da yaptık. Bunu yaparken, kamusal alanda alkollü içkilere karşı tedbirler aldık. Doğrudur, ama biz özel alana katiyen müdahale etmedik. Kimse belediye başkanlığım döneminde herhangi bir meyhaneyi kapattığımı söyleyemez, bunu ispat edemez, böyle bir şey yok... 1994 yılındaki seçimlerde biz bu konudaki hareket noktamızı çok açık ve net söyledik. O zaman İstanbul, bize yüzde 26 oy verdi. Biz şimdi, hiçbir şeyi gizli tutmuyoruz. *Biz kamusal alandan bahsediyoruz. Kamusal alandan bahsederken de dayanağımız Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.* Anayasa'nın 58. Maddesi'nin 2. fıkrası çok açık ve net; Devlet gençleri, alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, kumar ve benzeri gibi kötü alışkanlıklardan korumak için gerekli tedbirleri almak zorundadır. *Bu konuda tedbir alması gereken*

devlet yani baba; evlatlarına bu kötü alışkanlıkları getirmemesi için önce kendisini bu noktada alıştırması lazım.[162]

İçki yasağının meşrulaştırılması konusunda kamusal alan-özel alan ayrımından hareket eden Erdoğan, daha önceki konuşmasındaki vurgusuyla çelişkili biçimde kamusal alanı, "devlete, devlet kurumlarına ait bir alan" olarak tanımlamaktadır. Müdahale edilmediği ileri sürülen özel alan ise kamusal alana karşıt biçimde özel sektörün alanı olarak işaretlenmektedir. Erdoğan'ın yaptığı bu ayrım, Weintraub'un (1997) yaptığı sınıflandırmada, ayrımın, devlet idaresi ile piyasa ekonomisi arasında kurulduğu liberal-ekonomist modele denk düşmektedir. Bu bağlamda devlet idaresinin alanı olarak kamusal alan, doğrudan devletin düzenlemelerinin konusu olmaktadır. Bu düzenleme de kaynağını, Erdoğan'a göre anayasadan almaktadır. Anayasanın devlete, gençleri kötü alışkanlıklardan korumaya yönelik verdiği görev, bu konuşmayla tüm yurttaşlara genişletilmektedir. Bu genişlemenin anlamı, "devlet baba" ve "evlat" vurgusunda net bir biçimde görülmektedir. Devletin *koruyucu* ve *kollayıcı* olarak *evlatları* üzerindeki tasarrufu, bireyi kendi aklını kullanmaktan alıkoyan ve dolayısıyla yurttaşlık vasıflarını ortadan kaldıran bir işlev görmektedir. Bu paternalist anlayış, "farklılıkların alanı olarak kamusal alan" anlayışından epey uzağa düşmekte; bireylerin, devletin kendilerine uygun gördüğü biçimde hareket etmesine yönelik bir beklentiye yol açmaktadır. Dolayısıyla kamusal alana ilişkin bu kavrayış, Menderes Çınar'ın da aynı konuya değindiği yazısında ifade ettiği üzere Kemalizm'in kamusal alan kavrayışını, bir başka içerikle yeniden üretmektedir (Çınar, 2005c: 113). Bu yeniden üretim, yine kutuplaştırılan Kemalizm ve İslâmcılık'ın benzer işleyiş mantıklarını açığa çıkarmaktadır. Kemalizm, laiklik üzerinden kamusal alanı denetim altına alarak toplumsal farklılıkları bastırırken, İslâmcılık da İslâmî

162 Recep Tayyip Erdoğan'ın parti grup toplantısında yaptığı konuşmadan alınmıştır. "Erdoğan: Devlet Baba kötü alışkanlıklara tedbir alır," *Hürriyet*, 13 Şubat 2002. (Vurgular bana ait.)

ahlâk üzerine temellenen bir anlayıştan hareket ederek toplumsal farklılıkları yasaklamaya çalışmaktadır.

Hegemonya mücadelesi boyunca, İslâmcı söylemde kamusal alan kavramını hegemonize etme işlemi, birbiriyle bağlantılı iki operasyonla gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır: İlki, kamuyu halka tahvil ederek devletle tanımlanan kamusal alanı "halkın alanına" dönüştürmek; ikincisi ise kamusal alan ile sivil toplum arasındaki farkı iptal ederek bir farklılıklar alanı olarak tanımlamak. Ancak bu hegemonize etme işleminin başarısızlığa uğraması, İslâmcı söylemde kavramın dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır. Dışlamaya yönelik olarak bir dizi strateji uygulanmaktadır. Bu stratejiler, "kavramı yok sayma", "kavramın *muğlak* olduğu varsayımıyla tartışmalara temel teşkil edemeyeceğini ileri sürme" ve "meşruiyetini sarsmak üzere kavramla oynama" şeklinde ortaya çıkmaktadır. İlk strateji olarak ifade ettiğimiz kavramı yok sayma, hukuka yapılan başvuruya dayanmaktadır:

> Sayın A.Necdet Sezer, Cumhurbaşkanı olduktan 2 yıl sonraya kadar duyulmamış bir kavram geliştirdi. Daha önce hiç duymamıştık. Yoktu öyle bir kavram. İdeolojisini adaletten önde tutan birtakım kamu görevlisi, "kamusal alan" kavramını sınırlarını istedikleri şekilde yaygınlaştırabilirdi... Çok zaman kendisiyle ters düştüğüm ve sık sık eleştiriye tabi tuttuğum Adalet Bakanı sayın Cemil Çiçek bakın neyi ifşa ediyor: "Kamusal alan kavramı hukuki değildir!" Yani? Yanisi, manisi hukuki bir kavram olmayan, hukuken bir değer statüsü taşımayan "kamusal alan" için Türk milleti yıllarca çene çaldı, kıymetli zamanlar heba edildi.[163]

Alıntının yazarı, türban yasağının kamusal alan kavramına dayanılarak meşrulaştırılması karşısında kamusal alan kavramının hukukî olmadığına ilişkin bir argüman geliştirmektedir. Kendi argümanını güçlendirmek üzere adalet bakanının sözlerini alıntılayan yazara göre hukukta, daha doğrusu hukukî me-

163 Abdürrahim Karakoç, "Etme ki bulmayasın," *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat 2006.

tinlerde kamusal alan sözcüğü yer almamaktadır. Hukukî metinlerde kavramın yokluğu üzerinden kurulan argüman, yasağın meşruiyetini yerinden etmeyi amaçlamaktadır.[164] Burada "keyfilikten yana olmak" ve "kanundan yana olmak" şeklinde kurulan bir karşıtlık ortaya çıkmakta ve hukukta yeri olmayan bir kavramın kullanılması, keyfiyetin göstergesi olarak hegemonik kamusal alan tasavvurunun savunucularına bitiştirilmektedir. Cumhurbaşkanının, göreve geldikten iki yıl sonra bu kavramı kullanmaya başlamasıyla işaret edilen de kamusal alan kavramıyla meşrulaştırılan yasağın, esas olarak hükümete yönelik tavırla alakalı olduğudur. Böylece cumhurbaşkanının hukukçu kimliği de tartışma konusu edilerek argüman güçlendirilmeye çalışılmaktadır.[165]

164 Bu argüman, dönemin Meclis Başkanı Bülent Arınç tarafından da dile getirilmiştir. Arınç, "Anayasa'da 'kamusal alan' diye açıkça tarif edilmiş hiçbir şey yok. Anayasa'ya dayalı olarak çıkarılmış birkaç bin kanun var. Bu kanunların hiçbirisinde 'kamusal alan' diye tarif edilmiş bir şey yok. Anayasa'da olmayan, bir kanun içerisinde yer almayan bir kavramı kimse, kendi düşüncesiyle 'böyle olmalıdır, ben böyle anlıyorum' diye kural olarak koyamaz ve dayatamaz. Çünkü yasama yetkisi TBMM'nindir. Anayasa'yı bile yapan kurum meclistir. Başka hiçbir kimse yasama yetkisini paylaşamaz. Biz Anayasa'yı, kanunları yaparken 'kamusal alan' diye bir şey koymamışız. Bundan sonra konulabilir, konulması da gerekli olabilir. Onu milletin temsilcileri, TBMM'de yapacak. Anayasa ve kanunlarda yeri olmayan bir kavramı, 'ben böyle düşünüyorum, böyle istiyor, anlıyorum' diye kişisel olarak kimse bunu kural haline getiremez" ("Arınç: Yasada kamusal alanın tarifi yok," *Hürriyet*, 15 Temmuz 2004) diyerek kamusal alan temelinde yapılan tartışmayı, kendi hukukçu kimliğini de öne çıkararak geçersiz kılmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, hem dönemin meclis başkanının hem de adalet bakanının, kavramın hukukî olmadığı yönündeki argümanlarının, İslâmcı basın tarafından içselleştirildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

165 Bu stratejinin diğer örnekleri için şu yazılara bakılabilir: Nedim Odabaş, "Sorun Üretmek," *Millî Gazete*, 12 Şubat 2006; Süleyman Arif Emre, "Kamusal Alan Kavramı," *Millî Gazete*, 4 Aralık 2002; Abdürrahim Karakoç, "Etme ki bulmayasın," *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat 2006; Resul Tosun, "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!," *Yeni Şafak*, 25 Ekim 2003; Hayrettin Karaman, "Laiklik, resepsiyon ve başörtüsü," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003.

Hukuka yapılan başvuru temelinde yürütülen hegemonya mücadelesi, aynı zamanda kamusallığın hukuka indirgenmesiyle de sonuçlanmaktadır.[166] Bu indirgeme, mücadele halindeki her iki taraf için de geçerlidir. Yasağın savunucularından eski cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, "Anayasa Mahkemesi'nin yerleşik kararlarına göre artık, Anayasa'yla bağdaşmayacağı için, kamusal alanda başörtüsünü serbest bırakacak bir yasal düzenleme yapılması olanaksızdır" derken kamusallığı hukuktan yola çıkarak ele almakta; bunun karşılığında yasağa karşı çıkanlar da kavramın hukukta yeri olmadığını ve bu nedenle türban yasağının bu temelde savunulamayacağını ileri sürmektedirler. Varış noktaları farklı olmakla birlikte kalkış noktaları aynı olan bu iki argümanın savunucuları, kamusallığın temel üreticisi konumuna hukukun kaynağı olarak devleti koymaktadır. Oysa Meral Özbek'in de belirttiği gibi kamusal akıl, liberal demokratik bir düzende parlamento ve anayasa mahkemelerinin ürettiği akılla sınırlandırıldığında bile bu aklı meşru hale getiren ilke, çağdaş bireysel haklar ve kamu özgürlüklerinin güvence altına alınması ve geliştirilmesidir (Özbek, 2004b: 525). Dolayısıyla kamusallığın yalnızca hukuku üreten devletten kaynaklandığını öne süren mücadele halindeki bu iki kesim, meşruiyetin kaynağını göz ardı etme noktasında birleşmektedir.

İkinci strateji, kamusal alan kavramının *muğlak* olduğunun işaret edilmesidir. Böylece muğlak bir kavramın, türban tartışma-

166 Gülsüm Depeli de "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi" başlıklı çalışmasında, kamusal alan kavramının, gerek İslâmcı gerekse *Kemalist-laik* basın tarafından hukuk/yasa alanının ve terminolojisinin içine yerleştirilmeye çalışıldığı yorumlara işaret etmektedir. Depeli'ye göre bu yorumlamalar, kavramın özgürlük, özgürleşim, siyasal eylem, demokrasi, çoklu kamusallıklar bağlantılarına temas edememiş; bu nedenle, siyaset felsefesinde, özgürlüklerin sınırlarını genişletmek üzere, genellikle devletin dışında tartışılan kavram, Türkiye'de "devletin düzenleme olanakları çerçevesinde" hakların ve özgürlüklerin sınırlarını saptamak üzere operasyonelleştirilmeye çalışılmıştır (Depeli, 2007: 34-35).

larına temel oluşturamayacağı vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda kullanılan "henüz tarifi yapılmamış iki kelimelik bir tabir", "siyaset teorisinde bile kıran kırana tartışmaların yaşandığı ve üzerinde ittifak edilmiş bir tanımın ve çerçevenin bulunmadığı 'kamusal alan' kavramı", "mutabakata varılmış bir tanımı...olmayan"[167] gibi ifadeler, bu stratejinin örneklerinden bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında burada kavramın muğlaklığı, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların sabit olmamasıyla ilişkilendirilmektedir. Kamusal alan kavramlaştırmalarına yönelik temel itirazların, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların mutlaklaştırılmasına ilişkin olduğu düşünüldüğünde, İslâmcı söylemde kavramı dışlamak üzere uygulanan bu stratejinin anlamı ortaya çıkar. Özellikle feminist teorisyenlerin, "kişisel olan politiktir" sloganı etrafında, bu iki alan arasındaki ayrımın sürdürülmesinin gerekliliğine rağmen sınırların sürekli olarak müzakereye açık tutulması yönündeki talepleri, demokratik bir politikanın gereği olarak belirmektedir. Özel alana ait olduğu gerekçesiyle herhangi bir sorunun, talebin ya da ihtiyacın özel alanda tutulması, belirli toplumsal grupların dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde İslâmcı söylemde, bu iki alan arasında net bir sınıra ilişkin talep, demokratik politikanın gerekleriyle örtüşmemektedir. Buradan hareketle İslâmcı söylemde kamusal ve özel arasındaki sınır çizgisini belirleyen tek unsurun, türban olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle hegemonik kamusal ve özel alan ayrımıyla mücadelenin tek zemini türban olmakta, mevcut ayrımın dışladığı diğer toplumsal grupların ihtiyaç, çıkar ve isteklerini kamusallaştırma talepleri göz ardı edilmektedir.

Kamusal alan kavramının hegemonize edilememesi sonucu uygulanan üçüncü strateji ise meşruiyetini sarsmak üzere kav-

167 İfadelerin alındığı yazılar, sırasıyla şunlardır: Güntay Şimşek, "Kamusal alanda kısa turlar...," *Zaman*, 3 Aralık 2002; Davut Dursun, "Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek," *Yeni Şafak*, 5 Aralık 2002; Ali Bulaç, "Kamusal Alan," *Zaman*, 27 Kasım 2002.

ramla oynamak olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle çeşitli kelime oyunlarıyla kavramın *ciddiyeti* sarsılmaktadır: "Tabusal alan", "kamusal hale", "kamusal alan zıpçıktısı", "kamusal alan illüzyonu", "kamusal yasak alanı"[168] vb. nitelemeler, kamusal alan kavramının türban tartışmalarına temel teşkil etmesinin önüne geçmede kullanılmaktadır. Zira kavramın meşruiyeti sarsıldığında, yasağın da meşruiyetinin sarsılacağı ve böylece türbanlı kadınların kamusallık kazanmaları önündeki engelin de ortadan kaldırılacağı düşünülmektedir.

5- İslâmcı Söylemde "Özel Alan" Kavramı: "Baskıcı" Devlete Karşı Liberal-Muhafazakâr Bir Tasarım

Özel alan, gerek Antik Yunan'da gerekse Roma'da, zorunlulukların alanı olma ve mahrumiyet ifade etme açısından kamusal alan karşısında daha "aşağı" bir konuma sahipti. Feodal dönemde ekonomik ve siyasî örgütlenmeye paralel olarak ev ve işlik ayrımının yok olması nedeniyle senyörün topraklarında yaşayanlar için özel yaşam/mahremiyet alanından söz etmek mümkün değilken, kamusal alana mesafesiyle tanımlanan özel alan, burjuva toplumunda ortaya çıkabilmiştir. 19. yüzyıldan itibarense önceleri özele atfedilen olumsuz özellikler, kamusala atfedilir hale gelmiştir. Bu yüzyılda özel hayat, kamu hayatından daha "zengin" ya da daha "sahici" bir alan olarak, kamu hayatı ise görevler alanı olarak ayrışmıştır. 19. yüzyılın sanayi şehrinde burjuva ailesi, yalnızca doğallığın alanı değil, aynı zamanda sokağın tehdidine, iş dünyasının katı disiplinine karşı bir sığınak olarak da yüceltilmektedir (Gürbilek, 1993: 60). Richard Sennett (2002), 18. yüzyıl Avrupa

168 İfadelerin alındığı yazılar, sırasıyla şunlardır: Bülent Korucu, "Danıştay Kötü Örnek Oluyor," *Zaman*, 10 Şubat 2006; Ahmet Kekeç, "Müjde, 'kamusal hale' kavramı tedavüle girdi!," *Yeni Şafak*, 13 Şubat 2006; Abdürrahim Karakoç, "Etme ki Bulmayasın," *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat 2006; Tamer Korkmaz, "'Yüksek Rakımlı Resepsiyon'un Ardından...," *Zaman*, 31 Ekim 2003; Serdar Murat, "Organize işler," *Yeni Asya*, 10 Şubat 2006.

kentlerinde, özellikle de Paris ve Londra'da birbirlerini tanımayan insanlar arasında kurulan sosyallik ağlarının, 19. yüzyılın sarsıntıları arasında çöküşünü ve bu süreçte mahremiyet ideolojisinin yükselişe geçişini anlatır. Sennett'e göre bu yüzyılda işçiler, ilk kez karşılaştıkları sorunları dile getirecekleri bir sığınak arar hale gelmiş, bu sığınak ise özel alan olmuştur. Bir başka deyişle özel alan, sanayi devriminin olumsuz etkilerinden kaçmaya çalışanlar için sığınılacak bir mabet olarak görülmüş ve sonuçta kamusal hayat önemini kaybederken mahremiyet yükselişe geçmiştir.

Kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın sınırları ve bu alanlara yüklenen anlam, tarihsel süreçte dönüşüme uğramış olmakla birlikte Batı politik düşünce geleneğinde bu ayrımlar, toplumsal cinsiyetçi yapılanmalarını korumuştur. Seyla Benhabib'in belirttiği gibi Batı politik düşünce geleneğinde kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrım, kadınların ev işi, yeniden üretim, çocukların ve hastaların bakımı ve beslenmesi gibi tipik olarak kadınlara düşen faaliyet alanlarının *özel* bölgeyle sınırlandırılmasına hizmet etmiştir (Benhabib, 1999a: 152). Ayrımın toplumsal cinsiyetçi boyutunu sorunlaştıran feminist teorisyenler, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların mevcut iktidar ilişkilerini yeniden ürettiğini ve özel alanda yaşanan eşitsizlikleri görmezden gelmeye neden olduğunu savlamaktadır. Feminist teori, "kişisel olan politiktir" sloganı etrafında kamusal ve özel alanlar arasındaki bu ayrımı sorunsallaştırmıştır (Phillips, 1995: 21). Kamusal ve özel alan arasında baştan belirlenmiş sınırlar olmadığı, neyin kamusal neyin özel sayılacağının söylemsel mücadele sonucunda oluşacağı görüşü (Fraser, 2004; 1992), bu ayrımın iktidar ilişkileri boyunca kurulduğunu ortaya koyması bakımından önemli bir teorik açılım sağlamıştır.[169]

169 Raymond Geuss'un kamusal ve özel alan ayrımının liberalizmde yer bulduğu haliyle soykütüğünü çıkardığı çalışması, kamusal/özel arasında tek ayrım olduğu görüntüsünü ortadan kaldırmaya yönelmesi itibariyle, ayrımı sorunlaştıran feminist teoriyle benzerlik içindedir. Geuss, tarihsel üç

Cumhuriyet'in ilanının ardından modernleşmeci reformların tek aktörü olan devlet, kamusal alanla birlikte özel alanı da düzenleme ve tanımlama işini üstlenmiştir. Laikleştirici reformlar, bireylerin yalnızca kamusal varoluşlarını değil, özel alandaki varoluşlarını da hedef almıştır. Çünkü modernleşmeci reformların yaratmayı amaçladığı *yeni insan*, yaşamın her alanında *medeni* olmalıydı. Füsun Üstel'in belirttiği gibi medeniliğin en temel düzeyi ise medeni görüntüyle yakından ilgili olarak görülmüştür (Üstel, 2004: 177). Bu bağlamda, gerek kamuya açık yerlerde gerekse ev içinde nasıl giyinileceği, yurttaşlık eğitiminin temel unsurları arasında yer almıştır. Ancak yasal düzlemde bakıldığında giyim kuşamla ilgili hem kamusal hem de özel alanı kapsayan düzenlemelerin erkekleri konu aldığı, kadınların giyimleriyle ilgili düzenlemelerin ise kamusal alan eksenli olduğu görülmektedir. Devlet memuru olanlar dışında kadınların kıyafetlerine, daha özgül olarak örtünmelerine dair bir yasak, bazı yasa önerilerine rağmen söz konusu olmamıştır. Bu anlamda kadınların özel alanda örtünüyor olmalarının, rejim açısından bir sorun yaratmadığı söylenebilir. Burada özel alanla kastedilen, dar anlamıyla hanenin alanı değil, aynı zamanda çeşitli kamusal mekânları da içeren bir alandır. Kadınların örtünmesinin, bu bağlamda sınıfsal bir ekseni bulunduğunu söylemek mümkündür. Alt sınıftan ve dolayısıyla eğitimsiz kadınların, kamusal mekânlarda örtülü olarak bulunmaları ya da çalışmaları sorun

örnekten yola çıkarak kamusal ve özel arasındaki modern ayrımın, aslında birbirinden tamamıyla *farklı* öğelerin zamanla birleştirildiği karışık bir tarihsel sürecin sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuçta ulaştığı nokta, kamusal ve özel arasında herhangi bir ciddi felsefî ya da siyasî çalışma yapmaya zemin oluşturabilecek kadar sağlam, tek bir ayrım olduğunu düşünmenin yanılgı olduğudur. Aralarında var olduğu savlanan ayrıma dikkatle bakıldığında birbiriyle nispeten çok az ilgisi olan birtakım konulara dağılmaya başlamaktadır. Dolayısıyla kamusal ve özel'e ilişkin her şeyi kapsayıcı ve elle tutulur bir kuramın ortaya atılma ihtimali çok düşüktür. Ancak bu durum, halen kamusal veya özel olarak itibarî olan herhangi bir şeyin önemsiz olduğu anlamına gelmez (Geuss, 2007).

yaratmazken kamusal alana girmeleri teşvik edilen ve üst sınıflardan eğitimli kadınların, hem örtülerinden hem de cinsiyetlerinden kurtulmaları beklenmiştir.

Örtünmenin özel alanda bir sorun olarak görülmemesi, üstelik de dinî açıdan da örtünmenin özel alanda değil kamusal mekânlarda gerekli olması, İslâmcılık'ın hegemonya mücadelesini kamusal alan odaklı olmaya sevk etmiştir. İslâmcı kadınların "kamusal alana giriş vizesi" olarak algıladıkları örtünmeye ilişkin tartışmalarda özel alan yer almamıştır. Burada etkili olan unsur, Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki hegemonya mücadelesi boyunca hegemonik kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi olmuştur. Bir başka deyişle daha önce türban yasağı, devlet kurumları ve yükseköğretim kurumlarıyla sınırlıyken giderek belirli mekânlar, kamusal alan kapsamına alınmış ve bu mekânlarda da türban yasağı işletilmiştir.[170] Böylece daha önce türbanın kamusal alana girmesi yolunda mücadele verilirken, yasağın kapsamının genişletilmesi, kamusal alanın sınırlarının çizilmesi yönünde bir

170 Eski YÖK Başkanı Erdoğan Teziç'in yaptığı kamusal alan tanımı, kamusal alanın sınırlarının nereye kadar genişletilmek istendiğinin önemli bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Teziç, konuya ilişkin yaptığı açıklamada şöyle demiştir: "Örneğin biz şu anda parktayız. Siz, benim yanımda tesettürlüsünüz ve yürüyoruz. Park gibi özel bir alanda ilerliyoruz. Bir olay var ve polis kimlik kontrolü yapıyor. Bizi de durdurdu, kimlik görmek istedi. Siz çıkardınız kimliğinizi ancak kolluk kuvveti 'Sizi, üstünüzdeki giysi nedeniyle tanımakta güçlük çekiyorum' dedi. Orada birdenbire kamusal alan oluşmaya başlar. Onun için işlevseldir." Teziç, böyle bir durumda kişinin giysi biçimini kolluk kuvvetinin kendisini tanıyabileceği biçime dönüştürmesi gerektiğini ifade ederek, "Bir devlet faaliyetinin yapıldığı alanda, bireyler, inançlarına dayalı hususları dışlaştıramazlar" görüşünü dile getirmiş ve kavramın coğrafî değil, işlevsel olduğu yorumunu yapmıştır ("Teziç: Kamusal alan coğrafi bir tanım değildir, işlevseldir...," *Milliyet*, 10 Temmuz 2004). Teziç'in kamusal alan tanımı, böylece herhangi bir devlet faaliyetinin gerçekleştiği her türlü mekânı kapsar hale gelmektedir. Bir başka deyişle, bu tanım uyarınca herhangi bir devlet görevlisinin bulunduğu kamusal mekânların yanı sıra haneye bir devlet görevlisinin gelmesi halinde hanenin alanı da kamusal alana dönüşmektedir.

mücadele zemininin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sınırların yeniden belirlenmesi, özel alan kavramını da mücadeleye dâhil etmiştir. Hegemonya mücadelesindeki bu yeni evre, 2002 yılında dönemin meclis başkanının, yine dönemin cumhurbaşkanını türbanlı eşiyle uğurlamasının ardından, havaalanının kamusal alan olup olmadığına ilişkin tartışmayla başlamış; bir yıl sonra yaşanan "resepsiyon krizi" ve ardından cumhurbaşkanının oğlunun Çankaya Köşkü'nde evlenmesiyle gündeme gelen "kamusal düğün" tartışmasıyla daha da belirginleşmiştir. Bu tartışmalarda esas mesele, hangi mekânların özel, hangi mekânların kamusal sayılacağına ilişkindir. Türbanın kamusal görünürlüğü konusunda çatışan iki kesim, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırı, kendi kısmî çıkarları doğrultusunda belirlemek ve kendi kısmî çıkarlarını genelleştirmek istemektedirler. Sayılan bu olaylar çerçevesinde özel alan, tartışmalara bitiştirilmiş olmakla birlikte tartışmaların odağı, yine kamusal alan olmuştur.

Doğrudan özel alanın savunulmasına odaklı argümanlar ise 2006 yılında Danıştay'ın Aytaç Kılınç adlı öğretmenle ilgili olarak verdiği karardan sonra İslâmcı söyleme eklemlenmiştir. Zira "bir kamu görevlisi olarak öğretmenin 'kötü örnek' olabileceği gerekçesiyle okul dışında da türban takamayacağına" ilişkin karar, kamusal alanın sınırlarını özel alan aleyhine oldukça genişletmiştir. Bu karar, "yasağın sokağa taşırılması", "özel alanın zapt edilmesi"[171] olarak nitelendirilerek liberalizmin negatif haklar

171 Mahkeme kararını "yasağın sokağa taşırılması" olarak yorumlayan bazı yazılar için bkz. Serdar Murat, "Organize İşler," *Yeni Asya*, 10 Şubat 2006; Kazım Güleçyüz, "Danıştay engeli," *Yeni Asya*, 14 Şubat 2006; Abdülhamit Bilici, "Danıştay, başörtüsü yasağını sokağa mı taşıyor?," *Zaman*, 9 Şubat 2006; Tamer Korkmaz, "Yasakçılığın Şahikası," *Zaman*, 10 Şubat 2006; Emin Kazcı, "Hukukta "sokak" farkı," *Anadolu'da Vakit*, 10 Şubat 2006; Mustafa Ünaldı, "Zulüm sokağa sıçradı," *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat 2006; Selahaddin Çakırgil, "'Yargıçlar diktatoryası', adım adım gelirken...," *Anadolu'da Vakit*, 14 Şubat 2006; Mehmet Ocaktan, "Nasıl yani, başörtüsü sokakta da mı yasak?," *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2006; Sami Hocaoğlu, "Danıştay kararları karikatürlerin neresinde duruyor?," *Yeni Şafak*, 10 Şubat 2006.

ve özgürlükleri, söylem alanına dâhil edilmiştir. Devletin karışmamasını, müdahale etmemesini ifade eden bu hak ve özgürlük kavramı, aynı zamanda devletin bunların koruyucusu olmasını da gerektirir. Bir başka deyişle bu hak ve özgürlükler, devletin koruyuculuğu altında bireylerin kendi varoluşlarını gerçekleştirmelerinin garantisi olarak kavranmaktadır. Bu bağlamda Danıştay'ın verdiği karar, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırı özel alan aleyhine yerinden eden, kamusal alanı genişlettiği için devletin gücünü artıran, devletin özel alana müdahale etmesine yol açan ve dolayısıyla da "özgürlükleri zedeleyen" bir karar olarak okunmuştur:

> Nitekim Danıştay'ın aldığı son karar, bir öğretmenin sadece okulda değil, sokakta da açık başlı olmasını laiklik ilkesine dayanarak bir kural haline getirdi. Başka bir ifadeyle sokakta bile tesettür giyilmesine set çekti. Yargının siyasileşmesi, dini alana müdahale, özel alanı kamusallaştırma, toplumsal bir sorunu tersten siyasileştirme ve derinleştirme, dini bir siyasi öge olarak tanımlayarak siyasi dindarlaşmayı teşvik etme... Alınan kararda bu sorunların hepsi mevcuttur. Bunlar elbette tartışılacaktır. Ama ortaya çıkan kararın ve başörtüsünün çapını aşan esaslı bir sorun vardır ki onu hiçbir gerekçe, hiçbir bahane ortadan kaldıramayacaktır. Bu sorun "*insan hayatı açısından özel ve özerk alanların sistemli bir şekilde devletleştirilmesi*"*dir.* Bu sorun sadece ilkesel olarak "*özgürlüklerin ruhunun zedelenmesi*"ne işaret etmekle kalmaz. Aynı zamanda "otoriter ve totaliter arayış ve uygulamaların varlığı"na işaret eder...[172]

Alıntının yazarı, "insan hayatı açısından özel ve özerk alanların devletleştirilmesi"ni esas sorun olarak ortaya koyarken özel alanın, devletin müdahalesinden korunmasına ilişkin liberal anlayışa yaslanmaktadır. Danıştay'ın türban yasağının kapsamını ve dolayısıyla kamusal alanın sınırlarını genişleten kararı, devletin özel alana müdahale etmesine neden olmakta ve bu müdahale,

172 Ali Bayramoğlu, "Yazık bu ülkeye," *Yeni Şafak*, 11 Şubat 2006. (Vurgular bana ait.)

"özgürlüklerin ruhunun zedelenmesi"ne işaret etmektedir. Ancak burada yazarın, zedelendiğine işaret ettiği özgürlük –yazar her ne kadar çoğul eki kullanmış olsa da– din ve vicdan özgürlüğüyle sınırlıdır. Negatif haklar ve özgürlükler içinde önemli bir yeri olan ve Batı'da modern devletin ortaya çıkmasına koşut olarak dinin özel alanla sınırlanmasıyla birlikte yerleşen din ve vicdan özgürlüğü, bireylerin dinî inançlarına devletin karışmamasını ifade eder. Burada özgürlüğün yalnızca din ve vicdan özgürlüğüne indirgenmesi, türban yasağı karşısında İslâmcı söylemin özgürlük gösterenini hegemonize etme çabasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle söz konusu olan, birbirine karşıt olarak konumlanan iki söylemin özgürlük gösterenine ilişkin mücadelesidir. Türbanın kamusal alanda kullanılmasını, "rejime yönelik bir tehdit" ve "kadınların esaret altına alınması" olarak nitelendiren Kemalizm'e karşı İslâmcı söylemde örtünme, kadının "kamusal alana giriş vizesi" olması çerçevesinde özgürleştirici bir araç olarak işaretlenmektedir. Dolayısıyla da Kemalizm'de özgürlük, kadının örtüsünden kurtarılmasıyken İslâmcılık'ta özgürlüğün koşulu, kadınların örtünmelerine bağlanmaktadır. Başka bir deyişle gerek Kemalizm gerekse de İslâmcılık, hegemonik mücadele boyunca özgürlük gösterenini tek vurgulu hale getirmeye çalışmaktadır. Tek vurgulu hale getirme çabası, her iki söylemin de kendi kısmî çıkarını genelleştirme isteğinin bir sonucudur. İslâmcılık, özgürlük gösterenine kendi anlamlarını mâl ederek türbanın da bir parçası olduğu İslâmî yaşam biçimine ait unsurların kamusal alana girişini sağlamaya çalışırken Kemalizm de yine bu göstereni, kendi anlamları doğrultusunda tek vurgulu hale getirerek İslâmî yaşam biçimine ilişkin unsurların kamusal alana girişini önlemeye çalışmaktadır.

Türban yasağının sokakta da uygulanmasına ilişkin bu kararın, dinin özel alanda yaşanmasına ilişkin bir müdahale olduğu açık olmakla birlikte burada sorunlu olan nokta, özel alana ilişkin müdahalenin, dinsel inancın önüne çıkarılan engellerle sınırlan-

dırılmasıdır. Bu durum, İslâmcı söylemde sıklıkla karşımıza çıkmakta, özel alana dair diğer hakların ihlali genellikle görmezden gelinmekte, hatta kimi zaman, sözgelimi kadınların bedenlerine ilişkin devlet müdahalelerinde olduğu gibi olumlu karşılanmaktadır. Danıştay'ın kararının hemen ardından *Anadolu'da Vakit* gazetesi, sağlık bakanlığının cinsel ilişki yaşadıkları iddia edilen sağlık meslek lisesi öğrencilerinin okuldan atılmasına ilişkin yönetmeliğinin, özel hayata müdahale anlamına geldiği gerekçesiyle yürütmeyi durdurma kararı verdiğine ilişkin habere geniş yer ayırmıştır. Aytaç Kılınç kararının karşısına çıkarılan bu olayda, kız öğrencilerin evlilik dışı cinsel ilişkileri "zina" olarak adlandırılıp gayr-ı ahlâkî olarak nitelendirilmiş ve Danıştay'ın bu kararı vermekle, esasen ahlâk dışı bir karara imza attığı ima edilmiştir.[173] Yine aynı dönemde Danıştay'ın, evlilik dışı cinsel ilişki yaşadığı iddia edilen bir kadın öğretmenin aleyhine verilen kararı bozması da gündeme getirilmiştir.[174] Türban yasağını genişleten bu kararın karşısına evlilik dışı cinsel ilişkiye dair meselelerin çıkarılması, *Anadolu'da Vakit* gazetesiyle sınırlı kalmakla beraber, özel alana yönelik müdahalelerin diğer gazetelerde de olumlu karşılandığı durumlar görülmektedir. 2004 yılında zinanın Türk Ceza Kanunu kapsamına alınması ve evli taraflardan birinin şikâyeti durumunda hapis cezasına konu olmasına yönelik düzenleme, İslâmcı basında geniş destek bulmuştur. Konuyla ilgili olarak Oğuzhan Taş'ın yaptığı çalışma, *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinde zinaya yönelik düzenlemeyi savunan köşe yazılarında, "devletin ailede gerçekleşen faydaları gözetmesi ve toplumun değerlerini korumasının doğrudan kamusal bir müdahaleyi haklılaştıracağı" argümanının öne çıktığını göstermektedir (Taş, 2007:

173 Hasan Karakaya, "Danimarka, Danıştay, Hamas... Kim, olayların neresinde?," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

174 Hasan Karakaya, "Erkeklerle yaşa!.. Ama başörtüsüyle yaşama!," *Anadolu'da Vakit*, 18 Şubat 2006; Arif Çevikel, "Adaletin bu mu Danıştay?," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

63). Bu bağlamda liberal negatif haklar ve özgürlükler, İslâmcı söylemden çıkarılmakta ve yerine, toplulukçu argümanlar eklemlenmektedir. Taş, zinanın suç kapsamına alınmasını destekleyen köşe yazılarında, yoğun bir toplumsal çözülme eleştirisi yapılarak zinanın suç sayılmasının toplumsal gerekçelerinin öne sürüldüğüne ve sınırlı bir özel alan tanımı yapıldığına işaret etmektedir (Taş, 2007: 67). Bu bağlamda, zinaya yönelik düzenlemeye ilişkin tartışmalarda toplulukçu argümanların eklemlenmesi, İslâmcı söylemin, özgürlük gösterenini kadınların türban takma özgürlüğüne sabitleme isteğinin göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tikel bir grubun özgürlük anlayışına, yine bu tikel grubun ahlâk anlayışından hareketle sınıflar üstü ve ebedi bir nitelik verilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla İslâmcı söyleme eklemlenen farklılıkların tanınması talebi de yerinden edilmekte ve böylece türban meselesinde eklemlenen liberal argümanların araçsallaştırılmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

İslâmcı söylemde özgürlük gösterenini, türban takma özgürlüğüyle sabitlenmesi, özel alanın içinde yer alan diğer eşitsizliklerin görmezden gelinmesine de neden olmaktadır. Burada birbiriyle ilintili iki neden, eşzamanlı olarak işbaşındadır: İlki, türban yasağına ilişkin tartışmalar çerçevesinde liberal bir kamusal-özel alan ayrımına dayanılması, ikincisi ise muhafazakâr demokrasi söyleminin İslâmcı söyleme eklemlenmesi. Liberalizmde, bireylerin kendilerini gerçekleştirdikleri bir alan olarak kavranan özel alanın, devletin baskı ve müdahalesinden korunması gerekliliği vurgulanmasına karşın, tam da devletin karışmaması nedeniyle özel alanda var olan en temel eşitsizliklerin yeniden üretildiği gözden kaçırılmaktadır. İki alan arasındaki mevcut liberal ayrım, bu alanların toplumsal cinsiyetçi yapılanmalarının ve bu yapılanmaya bağlı eşitsizliklerin sürdürülmesinin aracı olmaktadır. Bununla bağlantılı olarak muhafazakâr demokrasi söylemi de eşitsizliklerin yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır. İsmet Akça'nın belirttiği gibi muhafazakârlık, "organik bir varlık"

olarak gördüğü toplumun kapitalist gelişim sürecinde uğradığı çözülme karşısında belli bir sosyal dayanışma idealini ayakta tutmaya çalışır. Bu çerçevede devlete daha fazla rol biçilen klasik muhafazakârlığa karşılık, neoliberal çağın yeni muhafazakarlığında vurgu yer değiştirerek daha önce devlete biçilen roller, "aile, gönüllü kuruluşlar, sivil örgütler, din, gelenek, görenek, ahlâk" gibi toplumsal yapılara havale edilir. Liberalizmin, piyasanın doğal işleyişinin adaleti getireceğine dair kabulüne benzer şekilde, yeni muhafazakârlık da hem piyasanın hem de aile, din ve gelenek gibi yapıların doğal işleyişinin toplumsal adaleti sağlayacağını savunur (Akça, 2003: 1). Muhafazakâr demokrasinin savunucuları da bu bağlamda, tıpkı liberalizm gibi yalnızca devleti baskı kaynağı olarak nitelendirirken siyasetin, "aile, din ve yerellik aleyhine büyümesi, bu alanları siyasallaştırıcı ve özgürlüğün alanını daraltıcı" olarak düşünülür (Akça, 2003: 3). Siyasetin alanına din, aile gibi yapıların sokulmaması, bunlardan kaynaklanan eşitsizliklerin ve baskıların kamusallaşmasına engel olarak devamını sağlar. Yine Akça'nın belirttiği gibi hem piyasa hem de aile, din ve gelenek gibi yapılar kendi akışlarına bırakıldığında baskı ve eşitsizlik üretmektedir (Akça, 2003: 3).

İslâmcı söylemde baskı ve eşitsizliğin, İslâmî yaşam biçiminin ve simgelerinin kamusal görünürlüğünün engellenmesine indirgenmesi, bu bağlamda baskının ve eşitsizliğin kaynağının, liberalizmde olduğu gibi yalnızca devlet olarak görüldüğü sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bir başka deyişle bu yapılara devlet müdahalesi, baskıcılık olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda kadınların türban takmalarının engellenmesi çerçevesinde devlet baskı kaynağıyken ailenin, dinin ve geleneklerin kadınların bedenleri üzerinde baskı ve tahakküm aracı olabileceği, söylemin dışına çıkarılmaktadır. Aslında tikel bir örtünme biçimi olarak türban, "Anadolu kadınının geleneksel giysisi" olarak işaretlenerek genelleştirilirken kadınların başka türlü giyinmelerinin önü, dinden ve gelenekten hareketle kesilmektedir. Yine kadınların, gerek kamu-

sal gerek özel alanda türbanlı olarak var olabilme hakları savunulurken kadınlar, esas olarak özel alana bağlı faaliyetler ekseninde tanımlanmakta ve böylece bu tanımlamadan kaynaklanan eşitsizlikler göz ardı edilmektedir. Ancak burada İslâmcılık içindeki hâkim söyleme *karşıt* bir söylemin ortaya çıktığını ifade etmek gerekmektedir. 1990'larda başlayan bir paradigma değişikliğiyle türbanlı kadınların kendilerini tanımlama biçiminde dönüşümler ortaya çıkmış, kadınlar kendilerini *iyi eş* ve *iyi anne* rollerinin dışındaki kamusal alan odaklı rolleriyle tanımlar hale gelmişlerdir. Bu paradigma değişikliğine karşın İslâmcılık'taki hakim paradigma, kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımı liberal bir anlayışa yasladığı ve muhafazakârlık söylemsel alanı belirlemeye devam ettiği sürece, kadınların özel alanda maruz kaldıkları, dinden, gelenekten ve aileden kaynaklanan eşitsizliklerin ve baskıların ortadan kalkması mümkün görünmemektedir.

SONUÇ



Bu çalışmada bir karşı hegemonik söylem olarak İslâmcılık'ın kamusal alan tasavvuru, 1980'li yıllardan günümüze türban tartışmalarının izinden giderek incelenmiştir. İslâmcılık, 1980 sonrasında ortaya çıkan "türban sorunu" bağlamında hegemonik kamusal alan tasavvurunu aşındırmaya, dönüştürmeye, kamusal ve özel alan arasındaki sınırı, İslâmî yaşam biçimini içerecek şekilde yeniden çizmeye çalışmaktadır. 1980'lerden itibaren Kemalist hegemonyanın çözülüşünde önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkan İslâmcılık, hegemonik kamusal alan tasavvurunu yıpratma ve dönüştürme sürecinde çeşitli söylemlere eklemlenmekte, eklemlenmiş söylemleri yerinden etmekte ve farklı mevzilere kaymaktadır. Çalışmanın temel amacı da bu eklemlenilen ve yerinden edilen söylemleri açığa çıkararak İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvurunu ortaya koymak olmuştur.

Türban sorununu odağa alan çalışmalar, genellikle kadınlar üzerinden yürüyen bir hegemonya mücadelesine işaret etmektedir. Türban sorununun doğrudan kadınları ilgilendiriyor olması, hegemonya mücadelesinin sürdürüldüğü düzey olarak kadın meselesini öne çıkarmakla birlikte, esasen mücadele, daha farklı düzeylerde işlemektedir. Bir başka deyişle, "vitrininde" kadınların olduğu mücadele, daha kapsamlı hegemonya mücadelesinin bir parçasıdır. Tam da bu nedenle İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvurunu konu alan bu çalışmada, hegemonya mücadelesi yürüten İslâmcı söylem, tartışmalarda sıklıkla kullanılan üç karşıtlık düzeyinde çözümlenmiştir: Modernlik-geleneksellik, devlet-mil-

let ya da seçkinler-halk ve yurttaş-mümin. İslâmcı söylemde, bu karşıtlıkların ilk kısmında yer alan kavramlar, Kemalizm'e bitiştirilerek tartışmaya açılmakta, yerinden edilmeye çalışılmakta ve yerlerine ikinci kısımda bulunan kavramlar geçirilmek istenmektedir. Ancak bu yerinden etme işlemi, çoğu kez İslâmcı söylemin, yerinden etmeye çalıştığıyla aynı işleyiş mantığına sahip olduğunu, dolayısıyla da kavram hiyerarşisini tersine çevirme çabasının ötesine geçemediğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın amaçlarından bir diğeri de farklı içeriklerle de olsa kutuplaş(tırıl)an bu iki söylemin, benzer işleyiş mantığına sahip olduğunu göstermek ve böylece türban tartışmasının, bu karşıtlıklardan kurtarılarak daha verimli bir zemine taşınmasına işaret edebilmek olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde "nasıl kurtuluruz?" sorusuna üretilen yanıtlardan biri olarak ortaya çıkan Batılılaşma/modernleşme hareketleri, toplumsal alanın modernlik ve geleneksellik karşıtlığı ekseninde kutuplaştırılmasına olanak yaratmış ve bu kutuplaşma, Cumhuriyet'in ilanıyla belirginlik kazanmıştır. Kemalizm, modernliğin karşıt kutbu olarak geleneği İslâm'la özdeşleştirmiş ve İslâm'ı denetimi altında tutarak İslâm'ın siyasal, kamusal ve toplumsal yaşamdaki etkisini asgari düzeye indirmeye çalışmıştır. Ancak aynı zamanda Kemalizm, Osmanlı ve İslâm öncesi Türk tarihi ekseninde seküler bir gelenek yaratmaya da çalışmıştır. Zira bir ulus olmak/yaratmak, *geleneğin icad*ını gerektirir. İslâmcı söylemde izlenen temel strateji ise İslâm'ı, dışlandığı alanlara yeniden sokmaya çalışmak olmuştur. Bu bağlamda, bir boş gösteren olarak gelenek, İslâmcı söylemde özcü bir kavrayışla "tarihin", "kimliğin", "kültürün" *kendisi* olarak işaretlenmiştir. Gelenek kavramı üzerinden yürüyen hegemonya mücadelesinde türban, İslâmcı söylemde geleneğin en somut göstergesi, daha doğrusu *kendisi* olarak anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bir başka deyişle geleneğin sembolü olarak türban, "bizi biz yapan", türban yasağı ise "bizi biz yapmaktan alıkoyan" bir edim olarak kavramlaştırılmaktadır. Türbana yönelik bu kavrayış, geçmişte

Batılı ülkelerin sömürgesi olmuş İslâm ülkelerinde örtüye/peçeye yüklenen anlamı çağrıştırmaktadır. Sömürgeci ülkelerin gözünde İslâm, *uygarlaştırma misyonunun* gerçekleşmesini engelleyen bir etken olarak görülmüş, dolayısıyla İslâmî bir öz atfedilen bu sömürge ülkelerde İslâm bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Buna karşılık sömürgeleşmiş ülkeler ise sömürgelikten kurtulma sürecinde kendi yerel kimliklerinin ve geleneklerinin bir parçası olarak İslâmî unsurlara, özellikle de peçeye sarılmışlardır.

Modernleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkan İslâmcılık'ın modernleşme/Batılılaşma karşısındaki tutumu, başlangıcından itibaren ikircikli olmuştur. Bu ikircikli konumun kaynağı, Batı'nın maddî ve manevî dünyalar olarak ikili biçimde ele alınmasından kaynaklanır. Bu ayrım uyarınca Batı'nın İslâm dünyası karşısındaki üstünlüğü kabul edilmiş, ancak manevî açıdan Batı'nın bir çöküntü içinde olduğu görüşü benimsenmiştir. Bir başka deyişle Batı ve Doğu arasında özcü bir ayrım yapılarak Doğu'nun yani İslâm dünyasının, medeniyet bakımından üstünlüğü vurgulanmıştır. İslâm medeniyetinin yüceltilmesi, Batı'nın yalnızca maddî açıdan kabul edilebilir olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır. "Batı'nın tekniğini almak ama ahlâkını almamak" biçiminde ifade edilen bu yönelim, hâlâ İslâmcılık'ta temel bir eksen olarak varlığını sürdürmektedir. Buna bağlı olarak da Batı karşıtlığı, İslâmcı söylemde bir düğüm noktası olarak yer almıştır. Ancak türbanın da bir parçası olduğu İslâmî yaşam biçiminin kamusal alandaki varlığının önünü açmak üzere sürdürülen hegemonya mücadelesinin 28 Şubat süreciyle geldiği aşama, İslâmcı söylemdeki negatif Batı imgesinin dönüşümüne sebep olmuş; daha önce "İslâm düşmanı" olan "sömürgeci", "zalim" Batı, "insan haklarının, demokrasinin ve laikliğin kalesi" olarak işaretlenmeye başlanmıştır. Bu dönemde amaç, Batı'da uygulamasını bulan siyasal modernliğin tam olarak uygulanması olarak belirmiştir. Dolayısıyla Batı karşıtlığı, İslâmcı söylemin sabitlendiği bir nokta olmaktan çıkmış, anlamların kısmî sabitlenmesini sağlayan "siyasal modernlik" ol-

muş, diğer tüm göstergeler bu nokta etrafında anlam kazanmıştır. Bir başka deyişle bu dönemde türbanın aleniyet kazanmasına ilişkin argümanlar, siyasal modernliğin gerçekleştirilmesi amacına yönelik olarak geliştirilmiştir.

Siyasal modernliğe ait "demokrasi", "laiklik", "insan hakları", "kadın hakları" gibi kavramların İslâmcı söyleme eklemlendiği bu süreçte söz konusu kavramlar, türbanın ve dolayısıyla İslâmî yaşam biçiminin kamusal görünürlüğüne olanak sağlayacak şekilde anlamlandırılmıştır. Burada izlenen temel söylemsel strateji, bu kavramların mevcut anlamlarının Batılı kullanımlarından uzak bir biçimde "eksiklik" ve "kısmîlik"le malûl olduğunu ortaya koymak ve *gerçek* "laiklik", "demokrasi", "insan hakları" ve "kadın hakları"nın, İslâmî yaşam biçimini kapsayacak şekilde dönüştürülmesiyle mümkün olabileceğini göstermektir. Ancak bu kavramların kullanım biçimlerine bakıldığında, gösterilenlerinin yalnızca İslâmî yaşam biçimine yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla siyasal modernliğe ilişkin eklemlenmelerin pragmatik nitelikte oldukları, yani hegemonya mücadelesinde sonuç almaya yönelik olduğu görülmektedir.

İslâmcılık'ın hegemonik kamusal alan tasavvurunu yıpratmada kullandığı devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığı, çalışmada, hegemonya mücadelesinin bir diğer düzeyi olarak ele alınmıştır. İslâmcı söylemde üretilen bu karşıtlığın doğrudan hedefi, Kemalizm'in laiklik kavrayışını yine Kemalizm'in halkçılık kavrayışı dolayımıyla yerinden etmektir. Kurulan bu karşıtlıkla ifade edilmek istenen, laik devletin ve kendisini devletin sahibi olarak gören bir grup seçkinin ya da "bir avuç azınlığın", halktan kopuk biçimde halkın inançlarına, değerlerine, geleneklerine aykırı bir biçimde faaliyet gösterdiği ve bunları halka dayattığıdır. Hegemonik mücadelenin bu düzeyinde halk ve millet kavramları, birer boş gösteren olarak ortaya çıkmaktadır. Kemalizm'in halk ve millet kavramlarını dinsel bağlılıklardan arındırarak seküler bir zeminde kurma çabasına karşı İslâmcı söylemde bu kavramlar, bir

dinsel topluluğu, daha doğrusu Ortodoks İslâmî cemaati içerecek şekilde anlamlandırılmaktadır. Bu anlamlandırma, modern anlamının dışında olacak şekilde, Osmanlı Devleti'nde kullanıldığı haliyle millet kavramına benzemektedir. Halk ve millet kavramları, Ortodoks İslâmî cemaate işaret eder biçimde anlamlandırıldığında bu cemaatin dışında kalan diğer tüm heterojen unsurlar, diğer mezhep ve dinlerden olanlar ile inançsızlar dışlanmaktadır. Bu durum, İslâmcı söylemde Kemalizm'e yöneltilen dışlayıcılık suçlamasının, İslâmcılık'a da içkin olduğunu ve bu iki söylemin benzer işleyiş mantıklarına sahip olduğunu göstermektedir.

İslâmcı söylemde halk ve millet kategorilerinin Ortodoks İslâmî cemaate gönderme yapar biçimde işaretlenmesi, "dindar" halk/millet ile laik ya da "dinsiz" devletin birbirlerine dışsal, homojen ve geçirimsiz iki kutup olarak görülmesini beraberinde getirmektedir. Popülist söylemin İslâmcı söyleme eklemlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkan bu kutuplaşma, siyasal alanın, iki temel bileşen arasındaki –halk ile iktidar bloğu– antagonizma ekseninde tanımlanmasına neden olmaktadır. Bir başka deyişle toplumsal-siyasal alanı belirleyen, halk ile onun düşmanlarından oluşan iki kutup arasındaki mücadeledir. Bu kutuplaşma, özellikle halk kategorisi içindeki farklı ihtiyaç, istek ve çıkarlara sahip heterojen unsurların görmezden gelinmesinin olanaklılık koşullarını yaratmaktadır.

Türbanın bir parçası olduğu İslâmî yaşam biçiminin kamusal alanda görünür olmasına yönelik olarak yürütülen mücadelede, halk ve millet kategorilerinin birer boş gösteren olarak yer almasına koşut biçimde, "millî irade" kavramı da anlamların kısmî sabitlenmesini sağlayan bir düğüm noktası olarak belirmektedir. Rousseaucu yönleri ağır basan Kemalist "genel irade" kavramına karşıt biçimde, 1950'lerden itibaren tek tek bireylerin oylarının toplamı olarak kavranan millî irade, İslâmcı söylemde de karşımıza çıkmakta; millî iradenin seçim sonuçlarıyla tecelli ettiği fikri benimsenmektedir. Seçim sonuçlarıyla ortaya çıkan millî irade

kavramı, aynı zamanda 1980'lerden sonra bir boş gösteren haline gelen demokrasi gösterenini sabitlemekte ve böylece demokrasi, seçim sonuçlarına indirgenmektedir. Demokrasiye ilişkin bu kavrayış, halkın kendi istek, ihtiyaç ve beklentilerini dile getirmesini oy kullanmayla sınırlandırarak, bunların ifade edilmesine olanak yaratan diğer kanalları kapatan ve yine halkı siyasal süreçlerden dışlayan bir etki yaratmaktadır. Bu durum, halkı siyasal süreçlerden dışlayan Kemalizm ile İslâmcılık'ın yine benzer bir işleyiş mantığına sahip olduğuna işaret etmektedir. Muhafazakâr popülizmin vesayetçi ve seçkinci söyleminin etkisiyle İslâmcı söylemde de halkın siyasete doğrudan katılımı değil, halkın temsilciliğine ehil olan popülist seçkin ve aydınların halka "doğruları" göstermesi söz konusu olmaktadır. Çalışmada da işaret edildiği gibi, incelenen gazetelerin köşe yazarları, halkın sesine dönüşerek halkın çıkarlarını bilen ve savunan bir konuma yerleşmekte ve dolayısıyla kendilerini halkın sözcüsü haline getirmektedirler. Bu çerçevede İslâmcı söylemde Kemalist halkçılık ilkesinin yerinden edilmesine yönelik mücadelenin başarılı olamadığı, Kemalist halkçılığın yerine İslâmcı/muhafazakâr bir popülizmin ikame edildiği görülmektedir.

Devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığıyla ilişkili olan yurttaş-mümin karşıtlığı, çalışmada, hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü bir diğer düzey olarak çözümlenmiştir. Kemalizm'in, bireyleri dinsel bağlılıklarından kopararak seküler bir zeminde yurttaş haline getirme çabası, İslâmcı söylemde "homojenleştirme" ya da "tektipleştirme" biçiminde eleştirilmiş; bu eleştiriler, yurttaşlığa ilişkin tartışmaların kavram stokundan yararlanılarak yapılandırılmıştır. Bu doğrultuda "farklılıkların tanınması" ve "farklılıklara saygı"ya yönelik "yeni toplumsal hareketler" paradigması altında dile getirilen talepler söyleme eklemlenmiştir. Bu eklemlenme, Kemalist yurttaşlık tasarımının dışladığı tüm farklılıklarla bir eşdeğerlilik zinciri kurmakla birlikte İslâmcılık, aynı zamanda kendi farkını iptal eden bu eşdeğerlilik zincirini

bozmaktadır. Bu bozma işlemi, Kemalizm'in dışladığı farklılık taleplerinin İslâmcılık tarafından da dışlanması ve farklılıkların tanınması talebinin yalnızca İslâmî yaşam biçimine gönderme yapmasıyla gerçekleşmektedir. Tam da bu nedenle, İslâmcı söylemde Kemalist yurttaşlık tasarımının eleştirisiyle ortaya çıkan tasarım, yurttaşlığın daha demokratik bir tarzda yeniden kurgulanmasından ziyade, yurttaşın mümine, yurttaşlar topluluğunun inananlar topluluğuna dönüştürülmesiyle sonuçlanmaktadır. Burada izlenen söylemsel strateji, yurttaşlık tasarımına dinin *yeniden* enjekte edilmesi işlemidir. Bu doğrultuda, yurttaşlık tartışmalarının kavram stokunun İslâmcı söyleme eklemlenmesinin, yalnızca pragmatik bir niteliği olduğu, bir başka deyişle türbanın da bir parçası olduğu İslâmî yaşam biçiminin kamusal görünürlüğü önündeki engellerin kaldırılabilmesi için bu kavramların ve tartışmaların araçsallaştırıldığı ortaya çıkmaktadır. Tıpkı halk ve millet kategorisinin olduğu gibi yurttaşlığın da Ortodoks İslâm'a gönderme yapar biçimde tanımlanması, İslâmcı söylemde Kemalizm'e yöneltilen homojenleştiricilik eleştirisinin kendisine dönmesine neden olmaktadır.

İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvuruna hegemonya mücadelesinin sürdürüldüğü düzeyler açısından bakıldığında karşımıza nasıl bir tablo çıkmaktadır? Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki siyaset anlayışı doğrultusunda hegemonik kamusal alan tasavvurunun devletle tanımlanmasına, dahası devletin alanı olarak kavramsallaştırılmasına bağlı olarak diğer farklılık göstergeleriyle birlikte İslâmî göstergeler de bu alandan dışlanmıştır. İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvurunun çıkış noktası da devletle, daha doğrusu laik devletle tanımlanan bu kamusal alan tasavvurunu yıpratmaktır. Bu doğrultuda izlenen söylemsel stratejinin ilk ayağı, kamusal alan tanımındaki devleti sökmektir. Bu sökme işlemi, "kamu" sözcüğünün anlamı üzerindeki mücadeleyle gerçekleştirilmektedir. Kamunun devlet değil, halk ya da millet olarak işaretlenmesi sonucu, kamusal alan da "halkın/

milletin alanı" olmakta ve böylece dindar olarak tanımlanan kitlenin kamusal alana girmesinin önündeki engeller kaldırılmaya çalışılmaktadır. Stratejinin ikinci ayağı ise kamusal alanı, "farklılıkların alanı" olarak kavramsallaştırmak ve böylece İslâmî yaşam biçimine ilişkin göstergelerin kamusal alana girmesini sağlamak olarak belirmektedir.

Stratejinin ilk ayağına yakından bakıldığında kamunun halka eşitlenmesi işleminin sorunlu olduğu görülmektedir. İslâmcı söylemde karşımıza çıkan muhafazakâr popülizmin vesayetçi ve seçkinci anlayışının, halkın kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmesinin önündeki kanalları tıkaması, bunun yerine bunların bilgisine "ehil" olan kişilerin, yani İslâmcı seçkin ve aydınların, halk adına bunları dile getirip gözetmesi, halkın kamuya dönüşmesine engel olmaktadır. Bir insanlar topluluğunun kamuya dönüşebilmesinin en temel koşulu, "ortaklaşa söz ve eylem"dir. Ancak İslâmcı söylemde kavramsallaştırıldığı biçimiyle kamunun ortaklaşa söz ve eylemi yok sayılmakta, kamusallık, yalnızca kamusal alanda *bulunmaya* yani *görünürlüğe* indirgenmektedir. Böylece kamusal alanı halkın alanına dönüştürme işlemi, İslâmî yaşam biçiminin kamusal alana *sızmasının* bir yolu haline gelmektedir. Bu anlamda, demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak iş gören kamusallık da ortadan kaldırılmaktadır. Bu çerçeve içinde, kamusal alandan devletin sökülmesi işleminin, daha ziyade devletin laik niteliğine yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü halkın kamusal varlığının salt görünürlüğe indirgenerek halkın kamusal tartışma sürecinden dışlanması, yine Kemalizm ve İslâmcılık'ta ortak bir özellik olarak belirmektedir. Bu doğrultuda İslâmcılık'ın, doğrudan devleti değil, İslâmî yaşam biçimine ait göstergelerin dışlanmasına neden olan laiklik ilkesini yerinden etmek istediği anlaşılmaktadır.

Stratejinin ikinci ayağı olan kamusal alanın "farklılıkların alanı" olarak tanımlanmasına bakıldığında yine karşımıza sorunlu bir alan çıkmaktadır. "Farklılıkların tanınması" talebinin

yalnızca İslâmî yaşam biçimine gönderme yapması, buna karşılık diğer tikel/somut kimlik ve farklılık taleplerinin İslâmî ahlâk temelinde dışlanması, sorunun kaynağını oluşturmaktadır. Daha açık bir anlatımla "farklılıkların tanınması" talebi, İslâmî yaşam biçiminin kamusal alana girmesi amacıyla, yani pragmatik olarak İslâmcı söyleme eklemlenmektedir.

Çalışmanın doğrudan odağı olmamakla birlikte kamusal alanla bir ön gerektirme ilişkisi içinde bulunan özel alana yönelik İslâmcı söylemin yaklaşımına da çalışmada yer verilmiştir. Türban yasaklarının zaman içinde genişlemesiyle yakın dönemde hegemonya mücadelesinin bir parçası haline gelen özel alan, İslâmcı söylemde liberal-muhafazakâr bir anlayış doğrultusunda ele alınmaktadır. Liberalizmde, bireylerin kendilerini gerçekleştirdikleri bir alan olarak kavranan özel alanın, devletin baskı ve müdahalesinden korunması gerekliliği vurgulanmakla beraber, tam da devletin karışmaması nedeniyle özel alanda var olan en temel eşitsizliklerin yeniden üretildiği gözlerden uzak tutulmaktadır. İki alan arasındaki liberal ayrım, bu alanların toplumsal cinsiyetçi yapılanmalarının ve bu yapılanmaya bağlı eşitsizliklerin sürdürülmesinin aracı olmaktadır. İslâmcı söylemde devletin türban kullanımına müdahalesinin gayr-ı meşruluğunu göstermek ve türban önündeki engelleri kaldırmak üzere liberal ayrımın eklemlenmesi, ayrımın kendisinin yarattığı eşitsizliklerin sürmesine neden olmaktadır. Öte yandan muhafazakâr demokrasi söyleminin de İslâmcı söyleme eklemlenmesi, aile, din, gelenek, görenek gibi yapıların özel alanda yol açtığı toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin söylemin dışında tutulmasına, daha açık bir deyişle bu yapıların, kadınlar üzerindeki baskıcı ve tahakküm kurucu niteliklerinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu çerçevede baskının kaynağının yalnızca devletle sınırlandırılması, kadınların özgürleşmelerinin önüne geçen bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Yine türban sorunu dışında, bekâret kontrolü ve evlilik dışı cinsel ilişki gibi doğrudan kadınların bedenlerine yönelik meselelerde

İslâmcılık'ın mevzi değiştirdiği görülmektedir. Çalışmada işaret edildiği gibi İslâmî ahlâk zemininden hareketle toplulukçu görüşlerin söyleme eklemlenmesiyle özel alana yönelik devlet müdahalesi olumlu karşılanmaktadır. Dolayısıyla İslâmcı söylemde özel alanın korunmasına yönelik liberal talepler, yalnızca türban sorunuyla sınırlanmakta ve bu sınırlama, liberalizmin belli bir pragma doğrultusunda eklemlendiğini ortaya koymaktadır.

Türban sorununun doğrudan muhatabı olan kadınların, İslâmcı söylemde yer alış biçimine bakıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkmaktadır? Türbanlı kadınların kamusal alanda yer almasına yönelik hegemonya mücadelesi, İslâmcılık açısından bir paradoks yaratmaktadır. Bu paradoks, bir ideoloji olarak ortaya çıktığı günden itibaren, kadınların kamusal yaşama katılmasını ahlâkî bir çöküntü olarak yorumlayan İslâmcılık'ın hegemonya mücadelesinde, kadınların kamusal görünürlüğünü savunmak durumunda kalmasıyla açığa çıkmaktadır. İslâmcılık'ta, ilk düşünürlerinden başlayarak, kadınlar özel alana dair faaliyetlerle tanımlanmış; kadınların eğitimi bu faaliyetleri aksatmama koşuluna bağlanmış, çalışma yaşamına katılmaları ise olumlu karşılanmamıştır. 1950'lerden itibaren değişen yaşam koşulları, kadınları çalışmaya zorlamakla birlikte hâkim anlayış, kadınların çalışmaması yönünde olmuştur. Çalışmada da vurguladığımız gibi 1980'lerde, üniversitelere türbanlı olarak alınmayan kadın öğrencilerle yapılan görüşmeler de bu kadınların hâkim anlayışı içselleştirdiğini göstermektedir. Kadınlar, eğitimi, çalışma yaşamına katılmaktan ziyade "iyi eş ve iyi anne" olmanın ve "tebliğ görevini" daha iyi yerine getirmenin bir aracı olarak nitelendirmişlerdir.

Kadınların çalışma yaşamına katılmaya ilişkin bu olumsuz tutumları, 1990'larla birlikte değişmeye başladığında, sözünü ettiğimiz paradoks kendisini göstermiştir. Paradoksun aşılmasına yönelik olarak İslâmcı söylemde uygulanan temel strateji, ataerkinin kadınlar üzerindeki tahakkümünü açığa çıkaran feminist argümanların yerinden edilmesi ve kadınların kamusal alandaki va-

roluşlarının görünürlüğe indirgenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Feminist argümanların bertaraf edilmesinin yollarından biri, feminizmin kapitalist Batı toplumlarına özgü ve hatta kimi zaman "sapık" bir anlayış olarak değerlendirilmesidir. Bir diğer yol ise türban yasağının, kadınlara yönelik bir ayrımcılık stratejisi olarak işaretlendiğinde bile söz konusu ayrımcılığın, tüm inananları kapsar biçimde genişletilmesidir. Paradoksu aşmayı sağlayan diğer strateji olarak kadınların kamusal varlığının görünürlüğe indirgenmesi ise türbanlı kadınların kamusal alanda, yani ortaklaşa söz ve eylemin alanında *sözsüz* ve *eylemsiz* bırakılmasıyla sağlanmaktadır. Kadınların kamusal alana girişlerinin önündeki engeller kaldırıldığında *orada* ne yapacakları belli değildir. Bu durum, yine İslâmcılık'ın Kemalizm'le benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında toplumsal konumları büyük ölçüde özel alandaki faaliyetlerine dayandırılan, "ulusun anneleri" olmaları beklenen kadınların kamusal alandaki varlıkları, yeni rejimin modernliğinin simgesi olmalarına bağlanmıştır. Bir başka deyişle kamusal alanda kadınların varlıkları, "modern(leştirilmiş) kadın" imgesini görünür kılmakla sınırlandırılmak istenmiştir. İslâmcılık'ta da kadınların kamusal varoluşları, Kemalizm'e benzer bir anlayışla, "İslâmî yaşam biçiminin simgesi" olmaya hapsedilmeye çalışılmıştır.

1980'lerden beri Türkiye'nin en çatışmalı meselelerinden biri olan türban sorunu, yakın gelecekte de gündemdeki yerini sürdürmeye devam edecek gibi görünmektedir. Toplumsal alanın bu sorun etrafında kutuplaştırılarak sorunun çözümsüzleştirilmesinin önüne geçilmesinin yolu, iki kutbun farklı içeriklerle de olsa benzer işleyiş mantıklarının olduğunun fark edilmesidir. Birbirine rakip, dışsal ve geçirimsiz olarak konumlanan iki söylemin ya da kutbun, benzer işleyiş mantıklarını açığa çıkarmayı hedefleyen bu çalışma, sorunun tartışıldığı karşıtlıkların dışında bir zemine taşınmasının gerekliliğine işaret etmeyi amaçlamıştır. Elbette ki bu sorunun farklı bir zemine taşınabilmesinde, sorunun doğru-

dan muhatabı olan kadınların, iki kesim arasında süregelen hegemonya mücadelesinde araçsallaştıklarını fark etmeleri ve bu doğrultuda kendi adlarına konuşabilmeleri, kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini kendilerinin dile getirmeleri gerekmektedir. Bu süreçte de en çok gereksinim duyulan nitelik, *eleştirellik*tir. Ancak eleştirel bir perspektif sayesinde kadınlar, gerek gelenekten gerek modernleşmeci perspektiften gerekse İslâm'ın hükümlerinden kaynaklanan baskıların üstesinden gelebilme potansiyeline kavuşabilirler.

KAYNAKÇA



Acar, Feride (1996). "Türkiye'de Kadınların Yüksek Öğrenim Deneyimi," *Türkiye'de Kadın Olmak*, der: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, s. 195-211.

Acar, Feride (1995). "Türkiye'de İslâmcı Hareket ve Kadın," *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der: Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 79-100.

Açıkel, Fethi (1996). " 'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi," *Toplum ve Bilim*, S. 70, s. 153-198.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara.

Ahmad, Feroz (1999). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev: Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Ahmad, Feroz (1996). *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, çev: Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul.

Ahmad, Feroz (1991). "Politics and Islam in Modern Turkey," *Middle Eastern Studies*, C. 27, S. 1, s. 3-21.

Akat, Asaf Savaş (1991). "1923-1950 Arasında Sağ Bir Diktatörlük," *Sol Kemalizme Bakıyor*, der: Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, Metis Yayınları, İstanbul, s. 76-92.

Akça, İsmet (2003). "Neoliberal Kapitalizme "Yeni" Efsun? Muhafazakâr Demokrasi," http://www.sbu.yildiz.edu.tr/ismetakcayayinlar/ismet2.doc

Aksoy, Murat (2005). *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Aktaş, Cihan (2006a). *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Aktaş, Cihan (2006b). *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Aktaş, Cihan (2005). *Bacı'dan Bayana İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Aktaş, Cihan (2004). "Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 826-836.

Aktaş, Cihan (1992). *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Nehir Yayınları, İstanbul.

Aktaş, Cihan (1991). *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Alankuş-Kural, Sevda (1997). "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslâmcı Kadın Kimliği," *Toplum ve Bilim*, S. 72, s. 5-44.

Alankuş-Kural, Sevda (1995). *Temsili Kamuoyu: Kamusal Alan, Kamusal İletişim, Kamular ve Kamusal Mekanlar*, (yayınlanmamış doçentlik çalışması), Ankara.

Aldıkaçtı-Marshall, Gül (2005). "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey," *Gender&Society*, C. 19, S. 1, s. 104-120.

Alemdaroğlu, Ayça (2005). "Politics of Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey," *Body&Politics*, C. 11, S. 3, s. 61-76.

Aliefendioğlu, Yılmaz (2001). "Laiklik ve Laik Devlet," *Laiklik ve Demokrasi*, der: İbrahim Özden Kaboğlu, İmge Kitabevi, Ankara, s. 73-128.

Althusser, Louis (2002). *Marx İçin*, çev: Işık Ergüden, İthaki

Anderson, Benedict (1995). *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

Anderson, Perry (2007). *Gramsci, Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev: Tarık Günersel, Salyangoz Yayınları, İstanbul.

Arat, Yeşim (2005). "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 82-98.

Arat, Yeşim (2000). "From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Women in Turkey's Public Realm," *Journal of International Affairs*, C. 51, S. 1, s. 107-123.

Arat, Yeşim (1995). "Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri," *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der: Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 101-113.

Arat, Zehra (1998). "Kemalizm ve Türk Kadını," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 51-70.

Arendt, Hannah (2003). *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

Asen, Robert (2000). "Seeking the 'Counter' in Counterpublics," *Communication Theory* , S. 4, s. 424-446.

Atatürk, Mustafa Keınal (1989). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III: (1906-1938)*, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Atatürk, Mustafa Kemal (1984). *Atatürk'ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*, haz: Türkan Arıkan, TBMM Yayınları, Ankara.

Aydın, Suavi (2000). *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, İstanbul.

Barrett, Michele (2004). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev: Ahmet Fethi, Doruk Yayınları, Ankara.

Baydur, Mithat (2004). *Kemalizm ve Değişen Paradigma*, İlk Yayınları, İstanbul.

Benhabib, Seyla (2006). *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul.

Benhabib, Seyla (1999a). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Benhabib, Seyla (1999b). "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru," çev: Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, der: Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 101-139.

Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz: Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1997). *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayınları, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Berktay, Fatmagül (2002a). "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,* der: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 275-285.

Berktay, Fatmagül (2002b). "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası," *Liberalizm, Devlet, Hegemonya,* der: E. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, s. 88-104.

Best, Steven ve Douglas Kellner (2001). "Dawns, Twilights, and Transitions: Postmodern Theories, Politics, and Challenges," *Democracy & Nature,* C. 7, S. 1, s. 101-117.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998). *Postmodern Teori,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bilici, Mücahit (2000). "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı," *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri,* der: Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, s. 216-236.

Bobbio, Norberto (2004). "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı," çev: Mehmet Küçük, *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar,* der: John Keane, Yedi Kıta Yayınları, Ankara, s. 91-118.

Bora, Aksu ve Fevziye Sayılan (1998). "Resmi İdeolojide Kadın Hakları Söylemi," *Birikim,* S. 105-106, s. 134-136.

Bora, Tanıl (2003). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslâmcılık,* Birikim Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl (2002). "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,* der: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 251-268.

Bora, Tanıl (1997). "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik," *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik,* der: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 53-62.

Bora, Tanıl ve Necmi Erdoğan (2004). "Muhafazakâr Popülizm," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* der: Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 632-644.

Bozarslan, Hamit (2000). "Ortadoğu ve Türkiye'de 'Milli Din' İslâm ve İslâmcılık," *Birikim,* S. 129, s. 61-73.

Brubaker, W. Rogers (2008). "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz," *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara,* der: Ayşe Kadıoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, s. 55-92.

Bulaç, Ali (2004a). "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık,* der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 48-67.

Bulaç, Ali (2004b). "Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık,* der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 503-513.

Bulaç, Ali (ty). *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,* Düşünce Yayınları, İstanbul.

Calhoun, Craig (1994). "Social Theory and the Politics of Identity," *Social Theory and the Politics of Identity,* der: Craig Calhoun, Blackwell, Cambridge MA.

Canovan, Margaret (1994). "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *Hannah Arendt : Critical Essays,* der: Lewis P. Hinchman ve Sandra Hinchman, State University of New York Press, Albany, s. 179-210.

Caporal, Bernard (2000). *Kemalizm Sonrasında Türk Kadını–III,* çev: Ercan Eyüboğlu, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul.

Chatterjee, Partha (2004). "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm," *Vatan Millet Kadınlar,* der: Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 103-125.

Cizre, Ümit (1999). *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Connoly, William E., (1995). *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri,* çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Çaha, Ömer (2004). "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmi Uyanış Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık,* der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 475-492.

Çakır, Ruşen (2002). *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmi Oluşumlar,* Metis Yayınları, İstanbul.

Çakır, Ruşen (2000). *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çakır, Ruşen (1999). "İslâmcıların Batılılaşma Süreci," *Birikim*, S. 128, s. 50-51.

Çakır, Ruşen (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çakır, Serpil (1996). *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çalmuk, Fehmi (2004). "Necmettin Erbakan," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 550-567.

Çelebi, Aykut (2004). "Kamusal Alan ve Sivil Toplum," çev: Meral Özbek ve C. Balcı, *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, s. 237-284.

Çelik, Nur Betül (2002). "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, der: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 75-91.

Çelik, Nur Betül (1999). "Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm," *Doğu Batı*, S. 8, s. 33-47.

Çelik, Nur Betül (1996). *Kemalist Hegemony From Its Constitution to Its Dissolution*, University of Essex, (yayınlanmamış doktora tezi)

Çınar, Menderes (2006). "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine," *Toplum ve Bilim*, S. 105, s. 153-165.

Çınar, Menderes (2005a). "Türkiye'yi Refahlaştırmak," *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, s. 71-85.

Çınar, Menderes (2005b). "Akit Gazetesi: 'Şer Güçlere Karşı Ateş Hattında,'' *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, s. 173-191.

Çınar, Menderes (2005c). "Milli Görüş Hareketi: Gidenler ve Kalanlar," *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, s. 101-114.

Çırakman, Aslı (2002). "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe," *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, der: E. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, s. 105-147.

Çiğdem, Ahmet (2004). "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 26-33.

D'Entreves, Maurizio Passerin (1992). "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı," *Birikim*, S. 55, s. 67-81.

Dağı, İhsan D. (2005). "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization," *Turkish Studies*, C. 6, S. 1, s. 21-37.

Dağı, İhsan D. (2004). "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: post-Islamist Intellectuals in Turkey," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, C. 13, S. 2, s. 135-151.

Dağı, İhsan D. (1998). *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, İmge Kitabevi, Ankara.

Depeli, Gülsüm (2007). "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi," *Kültür ve İletişim*, C. 10, S. 1, s. 9-40.

Deringil, Selim (2007). "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ('Tasarımlanmış Topluluk') ve Pan-İslâmizm," *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dietz, Mary (1992). "Bağlam Her Şeydir: Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri," *Birikim*, S. 55, s. 82-94.

Durakbaşa, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler,'" *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 29-50.

Durakbaşa, Ayşe (2007). *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Duran, Burhanettin (2004). "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 129-156.

Dursun, Çiler (2004). "İslâmcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması," *Haber Hakikat ve İktidar İlişkisi*, der: Çiler Dursun, Elips Kitap, Ankara, s. 183-225.

Dursun, Çiler (2002). *İdeoloji ve Özne: Türk-İslâm Sentezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara.

Dursun, Çiler (2001). *Tv Haberlerinde İdeoloji*, İmge Kitabevi, Ankara.

Eagleton, Terry (2005). *İdeoloji*, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Eley, Geoff (1992). "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," *Habermas and the Public Sphere*, der: Craig Calhoun, The MIT Pres, Cambridge, Massachusetts, s. 289-339.

Eraslan, Sibel (2004). "İslâmcı Kadınların Siyasette Zaman Algısı Üzerine," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 818-825.

Eraslan, Sibel (2000). "Refahlı Kadın Tecrübesi," *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, der: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 211-234.

Erdoğan, Necmi (2002). "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", *Modern Türkye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, der: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 584-591

Erdoğan, Necmi (1998a). "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar," *Toplum ve Bilim*, S. 78, s. 22-37.

Erdoğan, Necmi (1998b). "Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji," *Birikim*, S. 105-106, s. 117-125.

Erdoğan, Necmi (1994). "Metinlerarasılık, Hegemonya ve Siyasal Alan," *Toplum ve Bilim*, S. 63, s. 40-57.

Erkilet-Başer, Alev (2004). *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, Hece Yayınları, Ankara.

Erol, Nuran (1995). "Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği," *Toplum ve Bilim*, S. 67, s. 199-213.

Fiske, John (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev: Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara.

Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.

Fraser, Nancy (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, çev: Meral Özbek ve Cemal Balcı, Hil Yayınları, İstanbul, s. 103-132.

Fraser, Nancy (1992). "Sex, Lies and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas," *Critical Inquiry*, S. 18, s. 595-612.

Fuentes, Marta ve Andre Gunder Frank (1990). "Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez," çev: Ahmet Gürata ve Tanıl Bora, *Birikim*, S. 16, s. 29-41.

Garnham, Nicholas (1992). "The Media and Public Sphere," *Habermas and the Public Sphere*, der: Craig Calhoun, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 359-376.

Gellner, Ernest (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev: Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul.

Genel, Sema ve Kerem Karaosmanoğlu (2006). "A New Islamic Individualism in Turkey: Headscarved Women in the City," *Turkish Studies*, C. 7, S. 3, s. 473 -488.

Geuss, Raymond (2007). *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, çev: Gülayşe Koçak, YKY, İstanbul.

Giddens, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları*, çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gould, Carol C. (1999). "Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili," çev: Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, der: Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 244-267.

Gökalp, Ziya (2007). *Türkçülüğün Esasları*, haz: Kemal Bek, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.

Gökarıksel, Banu ve Mitchell, Katharyne (2005). "Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France," *Global Networks*, C. 5, S. 2, s. 147-165.

Göktürk, Gülay (2007). "Tunus halletti, darısı başımıza...," *Bugün*, 23 Mart 2007.

Göle, Nilüfer ve Ludwig Ammann (2006). *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2001). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2000). "Modernist Kamusal Alan ve İslâmi Ahlâk," *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, der: Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, s. 19-40.

Gramsci, Antonio (1986). *Hapishane Defterleri*, çev: Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul.

Gutmann, Amy (2005). "Giriş," çev: Ö. Kabakçıoğlu, *Çokkültürcülük*, der: Amy Gutmann, YKY, İstanbul, s. 23-41.

Güçlü, Abdülbaki vd. (2003). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Gülalp, Haldun (2007). "Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık," çev: Ebru Kılıç. *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, der: Haldun Gülalp, Metis Yayınları, İstanbul, s. 11-34.

Gülalp, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâmın Temelleri.* Metis Yayınları, İstanbul.

Gülalp, Haldun (2002). "Using Islam As Political Ideology: Turkey in Historical Perspective," *Cultural Dynamics*, C. 14, S. 1, s. 21-39.

Gümüşoğlu, Firdevs (1998). "Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Rolleri (1928-1998)," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 101-128.

Güneş-Ayata, Ayşe (1993). "Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik," *Çağdaş Türkiye'de İslâm Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, der: Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 171-203.

Gürbilek, Nurdan (1993). *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul.

Habermas, Jürgen (2005). "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı," çev: Mehmet H. Doğan, *Çokkültürcülük*, der: Amy Gutmann, YKY, İstanbul, s. 113-143.

Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Habermas, Jürgen (2000). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev: Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Habermas, Jürgen (1999). "Demokrasinin Üç Normatif Modeli," çev: Z. Gürata ve C. Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, der: Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 37-50.

Habermas, Jürgen (1992). "Further Reflections on the Public Sphere," *Habermas and the Public Sphere*, der: Carig Calhoun, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 421-461.

Habermas, Jürgen (1990). "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje," *Postmodernizm*, der: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, s. 31-44.

Hall, Stuart (1994). "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü," *Medya, İktidar, İdeoloji*, der. ve çev: Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara, s. 77-119.

Harvey, David (1997). *Postmodernliğin Durumu*, çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul.

Heper, Metin (2006). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev: Nalan Soyarık, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (2006). *Geleneğin İcadı*, çev: Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Howarth, David R. ve Yannis Stavrakakis (2000). "Introducing Discourse Theory and Political Analysis," *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, der: David R. Howarth, A. J. Norval, Yannis Stravakakis, Manchester University Press, s. 1-23.

Işın, Engin F. ve Bryan S. Turner (2002). "Citizenship Studies: An Introduction," *Handbook of Citizenship Studies*, der: Engin F. Işın ve Bryan S. Turner, SAGE, Londra, s. 1-10.

İçduygu, Ahmet vd. (1999). "What is the Matter with Citizenship? A Turkish Debate," *Middle Eastern Studies*, C. 35, S. 4, s. 187-208.

İlyasoğlu, Aynur (1994). *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, İstanbul.

İnaç, Hüsamettin (2003). "Avrupa Birliği Entegrasyonu Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri," *Doğu Batı*, S. 23, s. 185-208.

İnsel, Ahmet (2003). " 'Tikelci Evrensellik' Mümkün mü?," *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 7-14.

İnsel, Ahmet (2000). "İslâm, Kadın ve Özgürleşme," *Birikim*, S. 137, s. 22-25.

Jeanniere, Abel (2000). "Modernite Nedir?," çev: N. Tutal, *Modernite versus Postmodernite*, der: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, s. 95-107.

Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (2010). *Türkiye'de Kadının Durumu*, Ankara, http://www.ksgm.gov.tr/Pdf/tr_de_kadinin_durumu_subat_2010.pdf

Kadıoğlu, Ayşe (2002). "Türkiye'de Vatandaşlık ve Bireyleşme: İradenin Akıl Karşısındaki Zaferi," *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, der: Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, s. 258-282.

Kadıoğlu, Ayşe (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe (1998). "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 89-100.

Kahraman, Hasan Bülent (2002). *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev: Aksu Bora vd. Metis Yayınları, İstanbul.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*. Çev., N. Bozkurt. İstanbul: Remzi.

Kara, İsmail (2003). "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişim," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, der: Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 234-264.

Kara, İsmail (1997). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler*, C.2, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Karabıyık-Barbarosoğlu, Fatma (2006). *İmaj ve Takva*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999). "Almanya'da Okullarda ve Üniversitelerde Başörtüsü Olayı," *Toplum ve Bilim*, S. 82, s. 58-77.

Kavakçı, Merve (2004). *Başörtüsüz Demokrasi: Tarih İçinde Tarih*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Kaya, İbrahim (2000). "Modernity and Veiled Women," *European Journal of Social Theory*, C. 3, S. 2, s. 195-214.

Keane, John (2004). "Despotizm ve Demokrasi, Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850," çev: Levent Köker vd. *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der: John Keane, Yedi Kıta Yayınları, Ankara, s. 47-90.

Kejanlıoğlu, Beybin (1994-95). "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı," *Birikim*, S. 68-69, s. 39-64.

Kejanlıoğlu, Beybin ve Oğuzhan Taş (2009). "Regimes of Un/Veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs," *Social Anthropology*, C. 17, S. 4, s. 424-438.

Kentel, Ferhat (2004). "1990'ların İslâmi Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul. 721-781.

Keyder, Çağlar (1995). "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet," *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, der: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 151-156.

Keyman, Fuat (2006). "Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum," *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, der: Memet Zincirkıran, Nova Yayınları, Ankara, s. 311-322.

Keyman, Fuat (1999a). "Postmodernizm, Kimlik Siyaseti ve Demokrasi," *Türkiye ve Radikal Demokrasi, Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 53-91.

Keyman, Fuat (1999b). "Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de 'Demokratik Açılım' Olasılığı," *Türkiye ve Radikal Demokrasi, Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 171-211.

Keyman, Fuat (1998-1999). "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu," *Doğu Batı*, S. 5, s. 57-73.

Kılıçbay, Barış ve Mutlu Binark (2002). "Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey," *European Journal of Communication*, C. 17, S. 4, s. 495–511.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1994). "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek," *Cogito*, S. 1, s. 15-21.

Kırık, Hikmet (2005). *Kamusal Alan ve Demokrasi: Örtünme Sorununu Yeniden Düşünmek*, Salyangoz Yayınları, İstanbul.

Koçak, Cemil (1997). "Siyasal Tarih: 1923:1950," *Çağdaş Türkiye (1908-1980)*, C. 4, der: Sina Akşin, Cem Yayınları, İstanbul.

Köker, Levent (1997). "Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruluk Sorunu," *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, der: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 41-50.

Köker, Levent (1995). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kurtoğlu, Zerrin (2004). "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 201-216.

Kurtoğlu, Zerrin (2000-2001). "İnsan Hakları ve İslâm Tartışmasında Perspektif Sorunu," *Toplum ve Bilim*, S. 87, s. 80-96.

Küçükcan, Talip (2003). "State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere," *Brigham Young University Law Review*, s. 475-506.

Kymlicka, Will ve Wayne Norman (2008). "Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme," *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, der: Ayşe Kadıoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, s. 185-217.

Laclau, Ernesto (2007). *Popülist Akıl Üzerine*, çev: Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, Ankara.

Laclau, Ernesto (2003a). "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu," çev: Ertuğrul Başer, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 73-93.

Laclau, Ernesto (2003b). "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti," çev: Ertuğrul Başer, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 21-46.

Laclau, Ernesto (2003c). "Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir?," çev: Ertuğrul Başer, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 95-109.

Laclau, Ernesto (2002). "Ernesto Laclau ile Söyleşi: Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik," *Birikim*, S. 158, s. 28-35.

Laclau, Ernesto (1998a). "Söylem," çev: Mehmet Küçük, *Felsefe Tartışmaları, 23. Kitap*, haz: Vehbi Hacıkadiroğlu, Panaroma Yayınları, İstanbul.

Laclau, Ernesto (1998b). *İdeoloji ve Politika*, çev: Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992a). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev: Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992b). "Amasız Fakatsız Marksizm-Sonrası," *Marksizm ve Gelecek*, S. 5, s. 9-37.

Landes, Joan B. (1999). "Yurttaşlık Performansı: Fransız Devrimi'nde Demokrasi, Cinsiyet ve Farklılık," çev: Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, haz: Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 419-444.

Leca, John (1992). "Yurttaşlık Üzerine Sorular," çev: Güral Koca, *Birikim*, S. 55, s. 57-66.

Lewis, Bernard (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Mardin, Şerif (2005a). *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2005b). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2002). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2001). *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (1998). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Margulies, Ronnie ve Ergin Yıldızoğlu (1988). "The Political Uses of Islam in Turkey," *Middle East Report*, S. 153, s. 12-17.

Marshall, Thomas Humphrey (2006). "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar," çev: Ayhan Kaya, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, der: Thomas H. Marshall ve Tom Bottomore, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 1-56.

Mecham, R. Quinn (2004). "From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey," *Third World Quarterly*, C. 25, S. 2, s. 339-358.

Meeker, Michael E. (1993). "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar," *Çağdaş Türkiye'de İslâm Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, der: Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 261-299.

Meriç, Nevin (2000). "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit," *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, der: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 53-79.

Mert, Nuray (2008). "Ortadoğu'da Din ve Toplum (3)," *Radikal*, 12 Mart 2008.

Mert, Nuray (2004). "Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 411-419.

Mouffe, Chantal (2002a). "Demokrasi, İktidar ve 'Politik Olan,'" *Demokratik Paradoks*, çev: Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, s. 28-44.

Mouffe, Chantal (2002b). "Çekişmeci Bir Demokrasi Modeli Üzerine," *Demokratik Paradoks*, çev: Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, s. 85-110.

Mutman, Mahmut (2002). "Şarkiyatçılık/Oryantalizm," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, der: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 189-211.

Narlı, Nilüfer (1999). "The Rise of the Islamist Movement in Turkey," *Middle East Review of International Affairs*, C. 3, S. 3.

Navaro-Yaşın, Yael (1998). "Bir İktidar Söylemi Olarak 'Sivil Toplum'," *Birikim*, S. 105-106, s. 57-62.

Negt, Oskar ve Alexander Kluge (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, University of Minnesota Press.

Oldfield, Adrian (2008). "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?," *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*, der: Ayşe Kadıoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, s. 92-106.

Öncü, Ayşe (1981). "Uzman Mesleklerde Türk Kadını," *Türk Toplumunda Kadın*, der: Nermin Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul.

Öniş, Ziya (2001). "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence," *Contemporary Politics*, C. 7, S. 4, s. 281-298.

Özbek, Meral (2004a). "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları," *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, s. 19-89.

Özbek, Meral (2004b). "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri," *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, s. 515-527.

Özdalga, Elisabeth (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, İstanbul.

Özel, İsmet (2006). *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Şule Yayınları, İstanbul.

Özipek, Bekir Berat (2004). "28 Şubat ve İslâmcılar," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 640-651.

Özkan, Fadime (2005). *Yemenimde Hâre Var: Dünden Yarına Başörtüsü*, Elest Yayınları, İstanbul.

Özlem, Doğan (2002). *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Parekh, Bhikhu (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev: Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Phillips, Anne (1999). "Farklılığa Nasıl Yaklaşmalı: Fikirler Politikası mı, Yoksa Mevcudiyet Politikası mı?," çev: Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, der: Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 199-219.

Phillips, Anne (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev: Alev Türker, Metis Yayınları, İstanbul.

Phillips, Louise ve Marianne W. Jorgensen, (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*, SAGE, Londra.

Piktin, Hanna Fenichel (1981). "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory*, C. 9, S. 3, s. 327-352.

Poole, Ross (1993). *Ahlâk ve Modernlik*, çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Portelli, Hugues (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev: Kenan Somer, Savaş Yayınları, Ankara.

Powell, Jason L. ve Harry R. Moody, (2003). "The Challange of Modernity: Habermas and Critical Theory," *Theory & Science*, http://theoryandscience.icaap.org/content/vol4.1/01_powell.html

Rawls, John (2003). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev: Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Rousseau, Jean-Jacques (2006). *Toplum Sözleşmesi*, çev: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Ryan, M. P., (1992). "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America," *Habermas and the Public Sphere*, der: Craig Calhoun, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 259-288.

Saktanber, Ayşe (2002). "Kemalist Kadın Hakları Söylemi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, der: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 323-333.

Sallan-Gül, Songül ve Hüseyin Gül (2000). "The Question of Women in Islamic Revivalism in Turkey: A Review of the Islamic Press," *Currently Sociology*, C. 48, S. 2, s. 1-26.

Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi," *Doğu Batı*, S. 29, s. 197-211.

Sarıbay, Ali Yaşar (1998). "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum," *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, der: Ali Yaşar Sarıbay ve E. Fuat Keyman, Vadi Yayınları, Ankara.

Sartori, Giovanni (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev: Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara.

Sennett, Richard (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev: Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sever, Metin (2006). *Türban ve Kariyer: Evden İşe Bizden Bireye*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Shadid, W. ve P. S. Van Koningsveld (2005). "Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf," *Journal of Islamic Studies*, C. 16, S. 1, s. 35-61.

Somers, Margaret (1993). "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy," *American Sociological Review*, C. 58, S. 5, s. 587-620.

Steinberger, Peter J. (1999). "Public and Private," *Political Studies*, C. 47, S. 2, s. 292-313.

Şaylan, Gencay (1987). *İslâmiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği*, Verso Yayınları, Ankara.

Şaylan, Gencay ve İlhan Tekeli (1978). "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi," *Toplum ve Bilim*, S. 6-7, s. 44-110.

Şenel, Alâeddin (1997). *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda Ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Şişman, Nazife (2006). *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Şişman, Nazife (2005). *Küreselleşmenin Pençesi İslâm'ın Peçesi*, Küre Yayınları, İstanbul.

Şişman, Nazife (2001). *Kamusal Alanda Başörtülüler, Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Tanör, Bülent (2001). "Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi," *Laiklik ve Demokrasi*, der: İbrahim Özden Kaboğlu, İmge Kitabevi, Ankara, s. 23-34.

Tansuğ, F., (1998). "II. Meşrutiyet Döneminde İslâmcılık ve Şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi," *Doğu Batı*, S. 3, s. 125-138.

Taş, Oğuzhan (2007). "Kamusal ve Özel Yaşamın Sınırları: Türk Basınındaki Köşe Yazılarında Zina Tartışması," *Kültür ve İletişim*, C. 10, S. 1, s. 41-70.

Taşkıran, Tezer (1973). *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Basımevi.

Taylor, Charles (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev: Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul.

Taylor, Charles (2005). "Tanınma Politikası," çev: Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük*, der: Amy Gutmann, YKY, İstanbul, s. 42-84.

Tekeli, Şirin (1991). "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı," *Sol Kemalizm'e Bakıyor*, der: Ruşen Çakır ve Levent Cinemre, Metis Yayınları, İstanbul.

Tezcan, Levent (2004). "İslâmcılık ve Toplumun Kurgusu," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, der: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 517-524.

Timur, Taner (1993). *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, Ankara.

Toker, Nilgün ve Serdar Tekin (2002). "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, der: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 82-106.

Toprak, Binnaz (1998). "Dinci Sağ," *Geçiş Sürecinde Türkiye*, der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, s. 237-254.

Toprak, Zafer (1995). "Aydın, Ulus-devlet ve Popülizm," *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, der: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 39-81.

Torfing, Jacob (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Blackwell, Londra,

Toska, Zehra (1998). "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 71-88.

Touraine, Alain (2004). *Modernliğin Eleştirisi*, çev: Hülya Tufan, YKY, İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (2003). *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Yayınları, İstanbul.

Tutal-Küçük, Nilgün (1994). "İdeolojik Bir Örtü: Geleneksel ve Modern Kadın İkiliği," *Birikim*, S. 59, s. 58-78.

Türköne, Mümtazer (2003). *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınları, Ankara.

Urry, John (1999). "Globalization and Citizenship," *Journal of World Systems Research*, C. 5, S. 2, s. 311-324.

Üstel, Füsun (2004). *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Üstel, Füsun (1999). *Demokrasi ve Yurttaşlık*, Dost Kitabevi, Ankara.

Voloşinov, V. N. (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Weintraub, Jeff Alan (1997). "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction," *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, der: Jeff Weintraub ve Krishan Kumar, The University of Chicago Press, Chicago, s. 1-42.

West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Williams, Raymond (1990). *Marksizm ve Edebiyat*, çev: Esen Tarım, Adam Yayıncılık, İstanbul.

Wolfe, Alan (1997). "Public and Private in Theory and Practice: Some Implications of an Uncertain Boundary," *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, der: Jeff Weintraub ve Krishan Kumar, The University of Chicago Press, Chicago, s. 182-203.

Yavuz, Hakan (2005). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, çev: Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Yavuz, Hilmi (1998). "Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme," *Doğu Batı*, S. 2, s. 100-102.

Yeğen, Mesut (2002a). "Kemalizm ve Hegemonya," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, der: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 56-74.

Yeğen, Mesut (2002b). "Yurttaşlık ve Türklük," *Toplum ve Bilim*, S. 93, s. 200-217.

Yeğenoğlu, Meyda (2003). *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul.

Yıldız, Ahmet (2006). "Transformation of Islamic Thought in Turkey Since the 1950s," *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, der: İbrahim M. Abu-Rabi, Blackwell Publishing, s. 39-54.

Yıldız, Ahmet (2002). "Kemalist Milliyetçilik," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, der: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 210-234.

Yükleyen, Ahmet ve Ahmet T. Kuru, (2006). *Avrupa'da İslâm, Laiklik ve Demokrasi, Fransa, Almanya ve Hollanda*, TESEV, İstanbul.

Zihnioğlu, Yaprak (2003). *Kadınsız İnkılâp: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul.

Zürcher, Erik Jan (1998). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

"Anayasa Mahkemesi başörtüsü düzenlemesini iptal etti," 5 Haziran 2008, http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/107443/anayasa-mahkemesi-basortusu-duzenlemesini-iptal-etti

"Anayasa Mahkemesi'nin türban ile ilgili kararı,", http://www.belgenet.com/yasa/iptal/k3511.html

"Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER)" http://www.akder.org/?p=about_us&lang=tr&m=829a56cc8ffa56209e3a10b80d0bbdf8

"Belçika'da türban yasağı Danıştay'dan döndü," 24 Ekim 2007, http://www.treunews.com/tr/avrupa/belcikada-turban-yasagi-danistaydan-dondu-7.html

"Hollanda'da yüzü kapatan giysilere kamuda yasaklama," http://www.nethaber.com/Dunya/54641/Hollandada-YUZU-KAPATAN-GIYSILERE-kamuda-yasaklama

Hürriyet, "Arınç: Yasada kamusal alanın tarifi yok," 15 Temmuz 2004.

Hürriyet, "Erdoğan: Devlet Baba kötü alışkanlıklara tedbir alır," 13 Şubat 2002.

Hürriyet, "Türban krizi çözüldü," 5 Temmuz 2004.

Hürriyet, "Türban-laiklik-kamu alanı tartışması," http://dosyalar.hurriyet.com.tr/almanak2003/news_detail.asp?nid=122&sid=2

http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/04

http://www.vakit.com.tr

http://tr.wikipedia.org/wiki/Yeni_%C5%9Eafak

Milliyet, "Teziç: Kamusal alan coğrafi bir tanım değildir, işlevseldir...," 10 Temmuz 2004.

"Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (Özgür-Der)'nin tanıtım metni", http://www.ozgurder.net/news.php?no=437

Radikal, "Danıştay: YÖK Başkanı'nın türban yazısı hukuka aykırı," 12 Mart 2008.

Radikal, "Tunus'ta Sokakta Türban Yasaklandı," 17 Ekim 2006.

Radikal, "Alman türban kararı," 25 Eylül 2003, http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=89929)

Sabah, "Türban takmak inanç mı yoksa siyasi bir simge mi?," 15 Ekim 2003.

Yeni Şafak, "Ara çözüm 'türban'," 9 Mart 2005.

Yeni Şafak, "2005: Başörtüsü yılı," 10 Mart 2005.

Yeni Şafak, "Erdoğan: Kamusal alan özgürlük alanıdır," 14 Temmuz 2004.

Yeni Şafak, "Siyasi simge olsa bile başörtüsü suç mu?," 15 Ocak 2008.

Zaman, "Erdoğan, AİHM'yi 'siyasi ve çifte standartlı' davranmakla suçladı," 4 Temmuz 2004.

Zaman, "Danıştay'ın başörtüsü kararını hukukçular keyfî buldu", 9 Şubat 2006.

İncelenen Köşe Yazıları

Albayrak, Özlem, "Kariyerli türbanlılar," *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2006.

Alpay Gün, Mine, "Yoksul halk çocuklarının "ah"ı, örtü sorunu yok, diyenleri buluyor," *Millî Gazete*, 24 Ekim 2003.

Alpay, Şahin, " 'Kayıt dışı muhalefet' hakkında," *Zaman*, 16 Şubat 2006.

Alpay, Şahin, "Alaturka laikliğin çıkmazı," *Zaman*, 28 Ekim 2003.

Alpay, Şahin, "Türban ve kamusal alan," *Zaman*, 23 Kasım 2002.

Bahadıroğlu, Yavuz, "İnanmak ve yaşamak," *Anadolu'da Vakit*, 13 Şubat 2006.

Bayramoğlu, Ali, "Başörtüsü sorunu dedikleri," *Yeni Şafak*, 23 Kasım 2002.

Bayramoğlu, Ali, "Değişim zamanı," *Yeni Şafak*, 28 Kasım 2002.

Bayramoğlu, Ali, "Doğu-Batı ekseninde vahim karar," *Yeni Şafak*, 1 Temmuz 2004.

Bilici, Abdülhamit, "Danıştay, başörtüsü yasağını sokağa mı taşıyor?," *Zaman*, 9 Şubat 2006.

Bulaç, Ali, "Baş örtüsü ve özel-kamusal hayat," *Zaman*, 6 Mayıs 1999.

Bulaç, Ali, "Feminist bayanların kısa aklı," *Zaman*, 17 Mart 1987.

Bulaç, Ali, "Kamusal alan," *Zaman*, 27 Kasım 2002.

Bulaç, Ali, "Siyasi karar," *Zaman*, 7 Temmuz 2004.

Bumin, Kürşad, "Bülent Arınç'a (inadına!) övgü...," *Yeni Şafak*, 23 Kasım 2002.

Çakır, Faruk, "Başörtüsü ve MGK," *Yeni Asya*, 29 Kasım 2002.

Çakır, Faruk, "Hakkın azı, çoğu olur mu?," *Yeni Asya*, 28 Kasım 2002.

Çakır, Faruk, "Hangi halk, hangi gündem?," *Yeni Asya*, 27 Kasım 2002.

Çakırgil, Selahaddin, 'Yargıçlar diktatoryası', adım adım gelirken...," *Anadolu'da Vakit*, 14 Şubat 2006.

Çevikel, Arif, "Adaletin bu mu Danıştay?," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

Dilipak, Abdurrahman, "Ayrancı pazarında başörtüsü avı!," *Anadolu'da Vakit*, 13 Şubat 2006.

Dilipak, Abdurrahman, "Sezer'den kurtulmadan olmaz!," *Anadolu'da Vakit*, 12 Temmuz 2004.

Dursun, Davut, "Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek," *Yeni Şafak*, 5 Aralık 2002.

Düzgören, Koray, "Herkes niçin taraf olmak zorunda olsun?," *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003.

Emre, Süleyman Arif , "Kamusal alan kavramı," *Millî Gazete*, 4 Aralık 2002.

Eraslan, Sibel, "Bedel ödemek deyince," *Anadolu'da Vakit*, 10 Temmuz 2004.

Eraslan, Sibel, "İkna odasından kötü örneklere," *Anadolu'da Vakit*, 17 Şubat 2006.

Eygi, Mehmet Şevket, "Başörtüsü konusunda milli barış," *Millî Gazete*, 30 Kasım 2002.

Eygi, Mehmet Şevket, "Tesettür," *Millî Gazete*, 23 Kasım 2002.

Gönültaş, Nuh, "Erkekler sine-i milletten kadınlar Mars'tan...," *Zaman*, 4 Mayıs 1999.

Güleçyüz, Kâzım, "Ramazan ve Cumhuriyet," *Yeni Asya*, 29 Ekim 2003.

Güleçyüz, Kazım, "Danıştay engeli," *Yeni Asya*, 14 Şubat 2006.

Güleçyüz, Kâzım, "Huruç ve sonrası," *Yeni Asya*, 23 Kasım 2002.

Güleçyüz, Kazım, "Kopuş tabloları," *Yeni Asya*, 26 Kasım 2002.

Gülerce, Hüseyin, "AİHM'in türban kararı," *Zaman*, 2 Temmuz 2004.

Gülnaz, Mualla, "Biz kimiz?," *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Gülnaz, Mualla, "Ali Bulaç'ın düşündürdükleri," *Zaman*, 1 Eylül 1987.

Hocaoğlu, Sami, "Batılıların kılavuzu kim?," *Yeni Şafak*, 5 Temmuz 2004.

Hocaoğlu, Sami, "Danıştay kararları karikatürlerin neresinde duruyor?," *Yeni Şafak*, 10 Şubat 2006.

Ilıcak, Nazlı, "Bozkurt'un tırnakları, Asena'nın başörtüsü," *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 1999.

Kaplan, Bilge, "Örtünmek bir Allah emridir," *Millî Gazete*, 16 Ocak 1983.

Kaplan, Mustafa, "Hazin bir yazı!," *Yeni Nesil (Yeni Asya)*, 23 Mayıs 1984.

Kaplan, Mustafa, "Kınacılar kiminle beraber?," *Anadolu'da Vakit*, 3 Temmuz 2004.

Kaplan, Yusuf, "Avrupa'nın 'örtülü' tavrı ya da seküler insanın ve dünyanın çöküşü (1)," *Yeni Şafak*, 12 Temmuz 2004.

Karaalioğlu, Mustafa, "FP davası üsluptan reddedilmelidir," *Yeni Şafak*, 10 Mayıs 1999.

Karaalioğlu, Mustafa, "Raporlu resepsiyon," *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003.

Karaalioğlu, Mustafa, "Sezer'in üzerine bir bardak su içtiği gerçek," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003.

Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, "Bir 'yabancı' olarak tesettürlü kadınlar," *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006.

Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, "Laikçiler kendilerini yeniden tanımlamayı başarabilecek mi?," *Yeni Şafak*, 24 Ekim 2003.

Karahasanoğlu, Ali, "Dünyada olmayan yasaklar Türkiye'de," *Anadolu'da Vakit*, 9 Temmuz 2004.

Karakaya, Hasan, " 'Kötü örnek'(!)ler... Ve Teziç'e birkaç söz!," *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat 2006.

Karakaya, Hasan, "Danimarka, Danıştay, Hamas... Kim, olayların neresinde?," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

Karakaya, Hasan, "Erkeklerle yaşa!.. Ama başörtüsüyle yaşama!," *Anadolu'da Vakit*, 18 Şubat 2006.

Karakaya, Hasan, "Olayların ortaya çıkardığı gerçekler," *Anadolu'da Vakit*, 5 Temmuz 2004.

Karakaya, Hasan, "Türkiye ne BOP'ta, ne BAP'ta... Resmen DİP'te!," *Anadolu'da Vakit*, 2 Temmuz 2004.

Karakoç, Abdürrahim, "Etme ki bulmayasın," *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat 2006.

Karaman, Hayrettin, "Laiklik, resepsiyon ve başörtüsü," *Yeni Şafak*, 31 Ekim 2003.

Kavakçı, Merve, "Yine türban," *Anadolu'da Vakit*, 2 Temmuz 2004.

Kavuncu, Yıldız, "İslâm'da kadın ya da 'ipekböceği'," *Zaman*, 29 Eylül 1987.

Kazcı, M. Emin, "Hukukta 'sokak' farkı," *Anadolu'da Vakit*, 10 Şubat 2006.

Kazcı, M. Emin, "Türkiye'ye Eyfel'den bakmak," *Anadolu'da Vakit*, 21 Şubat 2006.

Kekeç, Ahmet, "Demek ki türban 'kadınlığından utananlar'ın örtüsü!," *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006.

Kekeç, Ahmet, "Müjde, 'kamusal hale' kavramı tedavüle girdi!," *Yeni Şafak*, 13 Şubat 2006.

Kızıltaş, Ekrem, "Bu trajedi artık bitmeli," *Millî Gazete*, 26 Kasım 2002.

Korkmaz, Tamer, " 'Yüksek rakımlı resepsiyon'un ardından...," *Zaman*, 31 Ekim 2003.

Korkmaz, Tamer, "Köşk'teki o görüntüler, Forrest Gump'dan alınmadı!," *Zaman*, 29 Ekim 2003.

Korkmaz, Tamer, "Merve Kavakçı, neyi temsil ediyor?," *Zaman*, 4 Mayıs 1999.

Korkmaz, Tamer, "Yasakçılığın şahikası," *Zaman*, 10 Şubat 2006.

Korkmaz, Tamer, "Türban Yasağı'ndaki Yüksek Rakımlı Çelişkiler," *Zaman*, 22 Ekim 2003.

Koru, Fehmi, "Çıktık açık alınla...," *Yeni Şafak*, 29 Ekim 2003.

Koru, Fehmi, "Kim okur, kim dinler?," *Zaman*, 5 Mayıs 1999.

Koru, Fehmi, "Yanlış bir karar," *Yeni Şafak*, 30 Haziran 2004.

Korucu, Bülent, "Danıştay kötü örnek oluyor," *Zaman*, 10 Şubat 2006.

Korucu, Bülent, "Laiklik tehdit altında," *Zaman*, 24 Ekim 2003.

Murat, Serdar, "Organize işler," *Yeni Asya*, 10 Şubat 2006.

Mürsel, Safa, "Kanunlar ve ihtiyaçlar," *Tasvir (Yeni Asya)*, 26 Ocak 1983.

Nişancı, Tarık Ş., "Türkiye'de (kültürel) demokrasi var mı?," *Yeni Asya*, 27 Kasım 2002.

Ocaktan, Mehmet, "Nasıl yani, başörtüsü sokakta da mı yasak?," *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2006.

Ocaktan, Mehmet, "Sezer cumhuriyeti," *Yeni Şafak*, 22 Ekim 2003.

Odabaş, Nedim, "AİHM'nin kararını nasıl okuyalım?," *Millî Gazete*, 2 Temmuz 2004.

Odabaş, Nedim, "Kafaları değiştirebilmek," *Millî Gazete*, 1 Kasım 2003.

Odabaş, Nedim, "Sorun üretmek," *Millî Gazete*, 12 Şubat 2006.

Odabaş, Nedim, "Yasakçılıkla bir yere varılmaz," *Millî Gazete*, 26 Kasım 2002.

Özdür, Atilla, "Şal Devri," *Millî Gazete*, 9 Ocak 1983.

Özkan, Abdülkadir, "Hakkımızı Avrupa'da aramak!...," *Millî Gazete*, 2 Temmuz 2004.

Özkan, Abdülkadir, "İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor," *Millî Gazete*, 11 Şubat 2006.

Özşahin, Lütfü, "Tunuslaşma yolunda ilk adım mı?," *Millî Gazete*, 17 Şubat 2006.

Şahin, Davut, "Mevlit sahnesi," *Yeni Asya*, 23 Ekim 2003.

Şeker, Memet, "Karga endişeli," *Yeni Şafak*, 4 Mayıs 1999.

Şimşek, Güntay, "Kamusal alanda kısa turlar...," *Zaman*, 3 Aralık 2002.

Talü, Mehmet, "Geniş bir din hürriyeti vardır," *Millî Gazete*, 20 Şubat 2006.

Taşgetiren, Ahmet, "Elde var utanç," *Yeni Şafak*, 6 Mayıs 1999.

Taşgetiren, Ahmet, "Sezer'in misyon kaybı," *Yeni Şafak*, 23 Ekim 2003.

Tezcan, Demet, "Hiç kimse tek güç olduğu zannına kapılmasın," *Anadolu'da Vakit*, 8 Temmuz 2004.

Toros, Elif Halime, "Feminist kime derler?," *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Tosun, Resul, "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!," *Yeni Şafak*, 25 Ekim 2003.

Tosun, Resul, "Hükümete fren," *Yeni Şafak*, 11 Şubat 2006.

Tuncer, Tuba, "Kimin aklı kısa," *Zaman*, 1 Eylül 1987.

Ünaldı, Mustafa, "Yozlaşma ve yabancılaşma," *Anadolu'da Vakit*, 19 Şubat 2006.

Ünaldı, Mustafa, "Zulüm sokağa sıçradı," *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat 2006.

Üzmez, Hüseyin, "AİHM'in son kararı Batı'nın gerçek yüzü," *Anadolu'da Vakit*, 8 Temmuz 2004.

Üzmez, Hüseyin, "Baş belası istemezükçüler," *Anadolu'da Vakit*, 14 Temmuz 2004.

Üzmez, Hüseyin, "Kamusal alan tartışması," *Anadolu'da Vakit*, 20 Şubat 2006.

Yalçıntaş, Nevzat, "Anayasa Mahkemesi demokrasiyi tercih etti," *Zaman*, 11 Nisan 1991.

Yetik, Zübeyir, "Doğramacı'nın doğraması...," *Millî Gazete*, 10 Ocak 1983.

Dizin

H

İ

V-Y

Z

Elinizdeki kitap, türban sorunu başlamında İslâmcı söylemin kamusal alan tasavvurunun çözümlenmesine odaklanıyor. 1980'lerden günümüze türban sorununda kilometre taşları olarak değerlendirilebilecek örnek olayların Milli Gazete, Yeni Asya, Yeni Şafak, Zaman ve Anadolu'da Vakit gazetelerindeki köşe yazılarında tartışılma biçimlerinin çözümlenmesine dayanan çalışma, İslamcı söylemin türban sorunu ve kamusal alan tartışmaları üzerinden Kemalist hegemonyayı yerinden etmeye çalıştığını savunmaktadır. Türban sorunu çerçevesinde gerçekleşen tartışmalarda kadın bedeninin araçsallaştırıldığı, bunun yanı sıra İslamcı söylemde türbanın kamusallık kazanmasına ilişkin olarak geliştirilen argümanların İslamcılık'ın kamusal alana "sızma" stratejisinin bir parçası olduğu bu çalışmanın temel savları arasındadır.

1980'lerden beri Türkiye'nin en çatışmalı meselelerinden biri olan türban sorunu, yakın gelecekte de gündemdeki yerini sürdürmeye devam edecek gibi görünüyor. Toplumsal alanın bu sorun etrafında kutuplaştırılarak sorunun çözümsüzleştirilmesinin önüne geçilmesinin yolu, iki kutbun farklı içeriklerle de olsa benzer işleyiş mantıklarının olduğunun fark edilmesidir. Birbirine rakip, dışsal ve geçirimsiz olarak konumlanan iki söylemin ya da kutbun, benzer işleyiş mantıklarını açığa çıkarmayı hedefleyen elinizdeki bu kitap, sorunun tartışıldığı karşıtlıkların dışında bir zemine taşınmasının gerekliliğine işaret etmeyi amaçlamıştır. Çalışma, eleştirel bir perspektifin sorunun çözümündeki öneminin altını çizerken, bir çözüm önerileri dizisi sunmaktan çok bir arada yaşama kültürünü zedelemeden bu tür sorunları çözebilmenin önemine vurgu yapmaktadır.

LiBRA

ISBN: 978-605-4326-27-3
9 786054 326273